104
F 77s
cop. 2

THE UNIVERSITY

OF ILLINOIS

LIBRARY

From the library of
Doctor Ernst Bergmann
Leipzig
Purchased in 1925
104
F77s
cop. 2

Digitized by the Internet Archive
in 2015

https://archive.org/details/sechsphilosophis00fort

Sechs

Philosophische Vorträge

von

Dr. C. Fortlage,
Professor an der Universität Jena.

Zweite Ausgabe.

Jena,
Mauke's Verlag
(Hermann Duft).
1872.

104-
F 77a
cop. 2

Vorwort.

Das philosophische Denken des gegenwärtigen Zeitalters ist ausgegangen von Kant, und strebt wieder zu ihm als zu seinem Schwerpunkte zurück.

Alle die Männer, welche die von Kant gegründete neue Wissenschaft auf eine fruchtbare und ergiebige Art zum Nutzen ihres Vaterlandes und der Menschheit weiterbildeten, lehrten und wirkten zuerst in Jena, auf demselben Thüringischen Landesboden, auf welchem vor mehr als 300 Jahren die reformatorischen Bewegungen innerhalb der Christenheit in Luther ihren stärksten Vereinigungspunkt fanden; auf welchem vor nun fast hundert Jahren die hervorragendsten Genien dichterischer und geistvoller Begabung im engen Verein zusammenwirkten, um eine classische Literaturperiode unseres Volkes zum Abschlusse zu bringen; auf welchem seitdem fortwährend ein schätzenswerther Eifer für das philosophische Studium gleich einer unverlöschlichen Flamme auf vaterländischem Altare gebrannt hat, ja sich in steigendem Fortschritt höher und höher zu entzünden verspricht, während ihr fröhlicher Wiederschein uns von den Küsten Finnlands, wie von den Fluren St. Louis in Missouri, von den Eisfeldern St. Petersburgs, wie von dem Meerbusen Neapels, von den Steppen Ungarns, wie von den Thürmen Madrids anlacht, zur frohen Versicherung, daß die Ideenentwickelung der deutschen Philosophie nicht eine nur nationale zu bleiben verurtheilt ist, vielmehr einen immer mehr universell menschheitlichen Charakter anzunehmen verspricht.

24 Nov 26 Van

571142

Das philosophische Denken als die höchste Vernunftkultur ist seiner Bestimmung nach ein Gemeingut aller Völker, und zugleich das stärkste Verbindungsmittel ihrer Geister unter einander. Es ist seinem innersten Begriffe nach Kosmopolitismus, Entäußerung nationaler Selbstsucht und Eitelkeit. Indessen muß es Punkte geben, an denen ein neues Licht der Aufklärung, das den Erdball umfließen will, sich zuerst entzündet. Im Alterthum war Griechenland, insbesondere Athen, dieser Punkt; im Beginn der modernen Aufklärung Frankreich und England; im ferneren Verlaufe, von beiden angeregt, und von ihren beiderseitigen Arbeiten aus weiter in die Tiefe grabend, Deutschland. So geschah es, daß Kant in der Neuzeit in einer ähnlichen Weise der Wendepunkt für die philosophische Denkentwicklung Europa's wurde, wie es im Alterthum Sokrates für diejenige Griechenlands gewesen ist.

Dieses ist die weltgeschichtliche Stellung, welche der Kantischen Philosophie die Bestimmung und Befähigung verleihet, der Menschheit als eine aufgegangene Sonne der Erkenntniß höhere Pfade ihrer Entwicklung zu zeigen. Sie beweiset diese ihre centrale Stellung in einem ganz vorzüglichen Grade dadurch, daß es ihr zum ersten male völlig gelungen ist, die gegenwärtige Wissenschaft in diejenige harmonische Verbindung mit den Höhenpunkten der Geistesbildung im griechischen Alterthum zu setzen, welche bis auf Kant eine immer zwar gewünschte und erstrebte, niemals jedoch völlig hergestellte zu nennen war. Erst durch die Kantische Philosophie ist für das Verständniß der philosophischen Systeme des griechischen Alterthums der völlige Sinn aufgegangen. Denn die Erschließung dieses Verständnisses wurde erst möglich von dem Zeitpunkte an, wo die neuen Denkwege sich selbst als gesetzmäßige Erneuerungen, Erhöhungen und Vervollständigungen der alten begriffen; in einem so starken Maße, daß man

von nun an dreist behaupten durfte, in philosophischer Beziehung gänzlich aufs neue den Athenischen Boden unter den Füßen zu haben. Denn man begriff auf das deutlichste in dem Standpunkte des Sokrates und seiner Schule eine geniale Vorausnahme des Kantischen. Man begriff auf das deutlichste in der Kantischen Moral die sich vollendende Stoische, in der Stoischen die auf halbem Wege stehen gebliebene Kantische. Kants Lehre von den Ideen des Wahren, Guten und Schönen leuchtete strahlend empor als der sich vollendende, der sich jetzt erst ganz selbst begreifende Platonismus. Der Eros im Gastmahl des Plato schimmerte in einem wunderbaren, vorher nie gesehenen Lichte, in dem Lichte der schöpferischen Sehnsucht, das hervorzubringen, was durch Kant vor die Augen einer erstaunten Welt in Lebensgröße hintrat.

Zwischen Philosophie und schöner Kunst zeigt sich ein höchst enger Zusammenhang, eben so sehr im griechischen Alterthum, als auch wieder heutzutage im modernen Europa. Die Ideale schöner Kunst befähigen in einem eben so hohen Grade den Geist, die höchsten Vernunftideen in sich zu erzeugen, als die philosophische Erzeugung dieser Ideen einzig und allein die Mittel bietet zum wahren Verständnisse jener Ideale. Daß im Alterthum die Griechen das vorzugsweise harmonisch angelegte Volk waren, bewiesen sie, neben den Schöpfungen ihrer weltbeglückenden Philosophie und im engen Zusammenhange mit diesen, ganz besonders dadurch, daß ihnen der schöpferische Gottesgeist die idealen Verhältnisse der Menschengestalt, als der plastischen Seite des göttlichen Ebenbildes, zu offenbaren vermochte. Der plastischen Harmonik von Hellas ist, in ähnlichen Zusammenhängen und in entsprechender Weise, die musikalische Harmonik des modernen Europa als eine Offenbarung von gleicher Tiefe und Classicität zur Seite getreten. Die philosophische Anlage hat eine gewisse tiefe Verwandtschaft, wie mit allem Schön-

heitssinn überhaupt, so insbesondere mit dem Sinn für unsichtbare Schönheit, dem musikalischen. Denn die Musik ist das entsprechendste sinnliche Erweckungsmittel derjenigen harmonischen Gemüthsstimmung, in welcher der Mensch in die Lage kommt, selbstthätig über die höchsten Gegenstände nachzudenken, d. h. zu philosophiren. Pythagoras und Plato rechneten sie von diesem Gesichtspunkte aus zu den philosophischen Beschäftigungen, und forderten zum Philosophiren eine musikalisch gestimmte Seele. Die musikalische und die philosophische Anlage mußten im engsten Vereine zusammen wirken, wenn prophetische Charaktere jener intelligenten und speculativen Gottbegeisterung aufstehen sollten, wie wir sie in philosophischen Dichtern von der Tiefe eines Novalis erlebt haben.

Der erste unter den Philosophen Griechenlands, welcher einen encyclopädischen Cursus der Wissenschaften gründete, Pythagoras, war derselbe Mann, der durch seine Erfindung der mathematischen Tonmessung eine Umwälzung in der Musik hervorbrachte, und durch die nun möglich gewordenen exacten Bestimmungen der Tonintervalle den ersten Grund legte zu dem bewunderungswürdigen akustischen System, auf welchem unsere gegenwärtige Tonkunst beruhet.

Die hier vorläufig angedeuteten Gedankenzusammenhänge bilden die Claviatur, auf welcher die folgenden sechs Vorträge in ausweichenden, aber verwandten Tonarten spielen. Möge ihre Musik dem Ohre des Lesers eine wohllautende sein!

Inhalt.

I. Ueber die Kantische Philosophie . . . . . S. 1
II. Ueber Jena's philosophischen Ruhm . . . . . S. 37
III. Ueber Novalis und die Romantik . . . . . S. 73
IV. Ueber die Glückseligkeitslehre der Stoiker . . . . . S. 115
V. Ueber das Gastmahl des Plato . . . . . S. 157
VI. Ueber die Anfänge der Musik . . . . . S. 201

Erſter Vortrag.

Ueber die Kantiſche Philoſophie.

Sunt nempe falsa et frivola, quae mundiali gloria
Ceu dormientes egimus: Vigilemus! hîc est veritas.

Denn Alles iſt nur Traum und Schein, was durch der Welt Ehrgeiz gelockt
Man wie im Schlaf hat ausgeführt: Wachet auf! und ſchaut die Wahrheit an.

Prudentius.

Wenn wir in tiefer Winternacht bei eingetretenem Thauwetter, nach anhaltendem Frost, einsam aufgeblieben sind bei stillen Studien, dann bemächtigt sich unserer Seele eine eigenthümliche Stillung aller Gedanken und Empfindungen. Der allgemeine Schlaf, welcher die übrigen Lebenden gefesselt hält, lagert sich um uns herum wie ein Zelt aus schwarzer Seide, und umfängt uns wie eine geheimnißreiche Hütte wunderbarer Geborgenheit. Die brennenden Farben unserer Gefühle werden dunkler und matter, und spielen nur gleich leisen farbigen Schatten auf unserer Vorstellungswelt. Die Maschinerie unserer Gedanken, welche sich am Tage umhertrieb gleich einem Uhrwerk in heftiger Arbeit, läßt nach und behält nur noch eine leise Schwebung übrig gleich der Schwebung der Magnetnadel über ihrem Ruhepunkt. Die ganze Welt rückt uns ferner; durch jeden schauernden Zug des Nachtlüftchens wird sie uns entfremdeter. Unser Denken wird zu einem Zweifel an ihrer Wahrheit. Draußen erblicken wir alle Gegenstände wie in schwarzen Flor gehüllt, kaum unterscheidbar von der Nacht, die vom Himmel herabquillt, und den Raum gleich einem unermeßlichen Meere mit einer schwarzen Wogenfluth durchdringt. Die Uhr, mit ihren gleichmäßigen Perpendikelschlägen, scheint nicht mehr ein Entstehen und Vergehen, sondern nur noch eine einfache Zeitdauer ohne Abwechselung anzuzeigen, in welcher als unauslöschliche, aber matt glimmende Funken die Sterne des unendlichen Abgrunds schimmern, unter ihnen der

Stern meiner nächtlichen Kerze und der Stern meines denkenden Bewußtseins. In dieser Anschauung verlernen meine Gedanken das Zeitliche und wenden sich auf das Ewige. Ihre Nadel, nachdem sie eine Zeit lang wie von den Stößen eines unsicher gehenden Schiffs gezittert, beruhigt sich und wendet sich mit Entschiedenheit unbeweglich auf einen verborgenen Polarstern, der uns zieht, ohne daß wir ihn fassen, der unsere Gedanken unabwendbar zu sich lenkt, ohne daß wir ihn ergreifen. Diesem ähnlich ist die Stimmung, in welche uns ein anhaltendes Studium der Kantischen Schriften versetzt.

Die Kantische Philosophie erregt uns einen Zweifel an der Gewißheit der sinnlichen Existenz und der materiellen Welt, und geht darauf aus, unsere Gedanken zu einer anderen Ordnung der Dinge zu gewöhnen, in welcher zwar die Reize der sinnlichen Weltordnung sich großentheils in eine fahle Nacht verlieren, dafür aber ein entgegengesetzter Seelenreiz hervortritt durch die nun stärker empfundene Freiheit unserer moralischen und gesetzgebenden Vernunft. Kant raubt dieser Vernunft hundert Interessen und Schmucksachen, wodurch sie bei anderen Lehrern der Moral in Spannung erhalten und gleichsam geködert wird. Er macht ihr weder, wie Fichte, den Kampf mit der Außenwelt zur ritterlichen Aufgabe, noch läßt er sie sich mit Schopenhauer den Gefühlen des Mitleids und Wohlwollens unterordnen; er entflammt weder mit Spinoza ihren Ehrgeiz, nach intellektueller Gottähnlichkeit zu trachten, noch mit Bentham ihren Eifer nach allgemeiner Beglückung des Menschengeschlechts; er hält ihr weder mit Schleiermacher die Ideale des Staats-, Gesellschafts- und Familienlebens zur Erringung und Darstellung vor, noch zeigt er ihr mit Hegel die Kränze, welche beim Laufen in den Rennbahnen des weltgeschichtlichen Processes zu erreichen sind. Alles dieses sind Interessen des Jahrhunderts, die wir uns ge-

fallen lassen müssen, in den dunklen Brunnen der Vergessenheit als unwichtig herabfallen zu sehen, indem sich Kant erkühnt, für all dieses Weggeworfene uns vollständigen Ersatz zu bieten in einem einzigen schlichten Willensakt, in dem Willen, uns einzig und allein dem abstrakten Gesetz unserer praktischen Vernunft, welches Pflicht heißt, zu unterwerfen. Er schärft dieses Gesetz dadurch, daß er von der strengen Pflicht als solcher die Zuthaten sorgfältig absondert, womit Philosophen alter und neuer Zeit dieselbe zu verbrämen und einschmeichelnder zu machen suchten, indem sie theils auf die heilsamen Folgen einer strengen Pflichterfüllung das hauptsächliche Gewicht legten, theils aber auch neben dem reinen Moralgesetz noch gewisse Ideale einer außergewöhnlichen Seelengröße, oder den Schwung einer Begeisterung für diese oder jene Lebenszwecke, oder die Ausbildung gewisser geselliger oder anderer Talente als Maßstäbe der Tugend gelten ließen. Denn Kant wollte unter dem Gut- und Rechthandeln durchaus nichts verstanden wissen, was nicht Jedermann ohne Ausnahme völlig zu leisten fähig sei, wenn er nur wolle, womit also alle ausnehmenden und heroischen Tugenden, wozu nicht Jeder die Fähigkeit hat, ausgeschlossen sind, ausgeschlossen aber auch alle Entschuldigung wegen Uebertretung der Pflicht als eines für Heroen, aber nicht für gewöhnliche Menschen passenden Gebots. Kant nannte die Ideale solcher eclatanten Tugenden, wodurch sich der Mensch um des Ruhmes und Glanzes willen über die Gebote einer von Jedermann zu leistenden schlichten Rechtschaffenheit und Ehrlichkeit als über geistlose, spießbürgerliche und schädliche Vorurtheile hinwegsetzt, die Blendlaternen des Lebens, welche mit ihren trüglichen und sinnlichen Scheinen die praktische Vernunft vom graden Wege ablenken und in Sümpfe locken; er verglich die, welche ihren schimmernden Scheinen als etwas Wesenhaftem folgen, denen, welche

bunt schillernden Seifenblasen nachlaufen. In einem anderen Ausdruck dasselbe: Kant schwor allem dem, was im Leben der Selbstsucht von jeher für gut und groß gegolten hat und immer gelten wird, einen unversöhnlichen Haß.

Dies ist die Stimmung der praktischen Philosophie Kant's, welche übereinkommt mit jener Stimmung der tiefen stillen Mitternacht, wenn das Geräusch des Tages mit seinem Glanze und seinem Prunk wie ein untergesunkenes Leben hinter uns verbrauset ist, und wir in eine ruhige und kühle Betrachtung sinken, in welcher der geniale Tugendglanz eben so sehr bei uns im Preise sinkt, als eine treue und ausnahmslose Pflichterfüllung in demselben steigt, verbunden mit dem Bewußtsein der Befreiung, Niemandem anders gehorcht zu haben, als dem Imperativ der eigenen praktischen Vernunft.

Die Stille einer solchen tiefen contemplativen Nacht liegt auch über dem ganzen Leben des Mannes ausgebreitet, in dessen Haupte sich diese Lebenstheorie entwickelte. Er verließ Zeit seines Lebens seine Vaterstadt Königsberg nicht. Mit dem Urheber unserer poëtischen Literatur, Klopstock, theilte er das Geburts- und Todesjahr (1724—1804). Seine Eltern gehörten dem Handwerkerstande an. Wenn Kant gestand, vom berühmten Skeptiker Hume den bedeutendsten Anreiz zur Ausarbeitung seiner Vernunftkritik empfangen zu haben[1]), so

1) Kant's Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Riga 1783. S. 13: „Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach, und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab. Ich war weit entfernt, ihm in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben, die bloß daher rührten, weil er sich seine Aufgabe nicht im Ganzen vorstellte, sondern nur auf einen Theil derselben fiel, der, ohne das Ganze in Betracht zu ziehen, keine Auskunft geben kann. Wenn man von einem gegründeten, obzwar

klingt hierbei die Tradition, daß frühere Vorfahren seiner Eltern aus Schottland eingewandert seien, bedeutend an. Machte ein gewisser überseeischer Blutstropfen in seinen Adern ihn zur Erhebung auf den Standpunkt dieses kühnen Schotten, welcher den übrigen Philosophen seiner Zeit unverständlich war, ausdauernder und geschickter? Wie ein stiller und verborgener Strom floß das Leben Kant's langsam dahin. Nach einer zehnjährigen Thätigkeit als Informator und einer fünfzehnjährigen als Privatdocent trat er im Jahre 1770 als Professor ordinarius mit seiner Abhandlung De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis auf, in welcher er zum erstenmale die Idee seiner nachherigen Kritik der reinen Vernunft öffentlich an den Tag legte, oder vielmehr durch die gewählte strenge Form der mathematischen Methode und der todten Sprache vor den Augen aller Welt öffentlich vergrub. Dieser langmüthige Charakter konnte nochmals ohne Grämen Jahre der Vergessenheit und Nichtbeachtung über sein neues Weltsystem hingehen sehen bis 1781, wo seine Kritik der Vernunft erschien, oder vielmehr bis 1784, wo sie zuerst durch die Angriffe, die sie auf sich zog, sich bemerkbar zu machen anfing. Damals war Kant bereits in sein 60stes Lebensjahr vorgeschritten. Er kannte seinen Schatz, und er theilte nicht die Ansicht neuerer Schulen, daß die Philosophie immer nur Philosophie ihres Jahrhunderts sei und mit demselben unterzugehen habe. Ein anderer Begriff von der Wahrheit beseelte ihn, nach welchem die Wahrheit lieber um der Gründlichkeit ihrer inneren Durchbildung willen von der Eile ihres Erscheinens absteht, als in der Angst, ihre Idee möge mittler-

nicht ausgeführten Gedanken anfängt, den uns ein anderer hinterlassen, so kann man wohl hoffen, es bei fortgesetztem Nachdenken weiter zu bringen, als der scharfsinnige Mann kam, dem man den ersten Funken dieses Lichts zu verdanken hatte."

weile schon veralten, nicht weiß, wie schnell sie zur Posaune ihres eigenen Rufes greifen soll. Kant konnte warten. Seine Philosophie war seine Existenz. Viele Decennien lagen noch vor ihm, ihr durch allmählig vorbereitendes Wirken und durch ein beständiges Umwälzen und stilles Graben in dem Bergwerke des neuen Grundgedankens ein auf Unerschütterlichkeit und ewige Dauer berechnetes Fundament zu geben. Sein Leben war seine Philosophie. Mehr brauchte es vor der Hand nicht, damit seine Philosophie lebte. Sein Leben war eingetaucht in jene stille Mitternacht, deren beruhigende Fluth aus den Brunnen einer ununterbrochenen Contemplation hervorquoll, und jedes übereilte Begehren eines stürmischen Ehrgeizes dämpfte. Der Horizont der neuen philosophischen Anschauung bot Nahrungsstoff und Lebensblüthe genug, um ein einsames und farbloses Leben für seine Entbehrungen und seine Oede zu entschädigen, und die Sicherheit der erworbenen Erkenntniß bot innere Zufriedenheit genug dar, sich mit der bloßen Erlaubniß, seiner Lebensbestimmung wirklich leben zu dürfen, genügen zu lassen, ohne einen frühen Beifall oder Anhang ertrotzen zu wollen. Wie tief die Grundanschauungen seiner Moralphilosophie schon früh in Kant's Denkart Wurzel geschlagen hatten, das bezeugen manche kleinere Aufsätze aus früherer Zeit, in denen er sich mit sichtlicher Vorliebe über Gegenstände der Religion und Moral nach einer Ansicht aussprach, welche sich weigert, in den glänzenden Lebenszielen und Siegeskränzen des Lebens die Zwecke des Daseins zu erblicken, und sich im Gegentheil mit Hinwegwerfung aller anderen Hülfe nach reineren und strengeren Geboten der gesetzgebenden Vernunft umsieht als nach einem Kompaß, dessen Magnetnadel nicht nach den scheinbaren, sondern den wirklichen Endzielen des Lebens hinweiset.

„Wenn die Menschen", heißt es in einer dieser kleinen

Schriften[1]), „unter das Getümmel ihrer Geschäfte und Zerstreuungen gewohnt wären, bisweilen ernsthafte Augenblicke der lehrreichen Betrachtungen zu mengen, dazu sie das tägliche Beispiel der Eitelkeit unserer Absichten in dem Schicksale ihrer Mitbrüder auffordert: so würden ihre Freuden vielleicht weniger rauschend sein, aber die Stelle derselben würde eine ruhige Heiterkeit der Seele einnehmen, der keine Zufälle mehr unerwartet sind; und selbst die sanfte Schwermuth, dieses zärtliche Gefühl, davon ein edles Herz aufschwillt, wenn es in einsamer Stille die Nichtswürdigkeit desjenigen erwägt, was bei uns gemeiniglich für groß und wichtig gilt, würde mehr wahre Glückseligkeit enthalten, als die ungestüme Belustigung des Leichtsinnigen, und das laute Lachen des Thoren."

„So aber menget sich der größte Haufen der Menschen sehr begierig in das Gedränge derjenigen, die auf der Brücke, welche die Vorsehung über einen Theil des Abgrundes der Ewigkeit geschlagen hat, und die wir Leben heißen, gewissen Wasserblasen nachlaufen, und sich keine Mühe nehmen, auf die Fallbreter Acht zu haben, die einen nach dem andern neben ihnen in die Tiefe herabsinken lassen, deren Maß Unendlichkeit ist, und wovon sie selbst endlich, mitten in ihrem ungestümen Laufe, verschlungen werden."

„Ein jeder Mensch macht sich einen eigenen Plan seiner Bestimmung auf dieser Welt. Geschicklichkeiten, die er erwerben will, Ehre und Gemächlichkeit, die er sich davon auf's künftige verspricht, dauerhafte Glückseligkeit im ehelichen Leben und eine lange Reihe von Vergnügen oder von Unternehmungen machen die Bilder der Zauberlaterne aus, die er sich sinnreich zeichnet und lebhaft nach einander in seinen Einbildungen

1) Kant's Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Joh. Friedr. von Funk. 1760. Vermischte Schr. Bd. 4. S. 24 ff.

spielen läßt; der Tod, der dieses Schattenspiel schließt, zeigt sich nur in dunkler Ferne und wird durch das Licht, das über die angenehmeren Stellen verbreitet ist, verdunkelt und unkenntlich gemacht. Während dieser Träumereien führt uns unser wahres Schicksal ganz andere Wege. Das Loos, das uns wirklich zu Theil wird, sieht demjenigen selten ähnlich, was wir uns versprachen; wir finden uns bei jedem Schritte, den wir thun, in unseren Erwartungen getäuscht; indessen verfolgt gleichwohl die Einbildung ihr Geschäft, und ermüdet nicht, neue Entwürfe zu zeichnen, bis der Tod, der noch immer fern zu sein scheint, plötzlich dem ganzen Spiel ein Ende macht. Wenn der Mensch aus dieser Welt der Fabeln, davon er durch Einbildungen selbst Schöpfer ist, und darin er sich so gern aufhält, in diejenige durch den Verstand zurückgeführt wird, darin ihn die Vorsehung wirklich gesetzt hat, so wird er durch einen wundersamen Widerspruch in Verwirrung gesetzt, den er daselbst antrifft, und der seine Plane gänzlich zu nichte macht, indem er seiner Einsicht unauflösliche Räthsel vorlegt. In diesem scheinbaren Widerspruch theilt gleichwohl der oberste Beherrscher einem jeden das Loos seines Schicksals mit weiser Hand aus. Er verbirgt das Ende unserer Bestimmung auf dieser Welt in unerforschliche Dunkelheit, macht uns durch Triebe geschäftig, durch Hoffnung getrost, und durch die glückselige Unwissenheit des Künftigen eben so beflissen, auf Absichten und Entwürfe zu sinnen, wenn sie bald alle ein Ende haben, als wenn wir uns im Anfange derselben befinden:

Daß Jeder seinen Kreis vollende, den ihm der Himmel auserseh'n."

Die Kantische Lehre ist nicht in dem Grade Sache der bloßen Verstandesberechnung, in welchem sie dies, nach der Form der späteren Kantischen Schriften zu urtheilen, wohl scheinen kann. Ihr tieferes Fundament ist vielmehr eine reli-

giöse Grundanschauung des ganzen Lebens, welche bereits von sehr früher Zeit an in Kant's Seele eben so frisch und lebendig arbeitete und trieb, als der gleichzeitige Dichter Klopstock von den Idealen einer religiösen Begeisterung in Bewegung gesetzt war. Aber indem diese mächtig emportreibende tiefere Grundanschauung sich als Maßstab an die um einen ganzen Grad tiefer stehenden sowohl deutschen als ausländischen spekulativen Systeme ansetzte, verwandelte sie sich in eine philosophische Beurtheilungskunst, und trat so in Gestalt einer Kritik aller philosophischen Spekulation überhaupt oder einer Kritik der reinen Vernunft auf.

Zwei philosophische Mächte übten auf Kant's Nachdenken fortwährend entgegengesetzte Eindrücke aus: die deutsche Philosophie und die ausländische. Die deutsche Philosophie war in ihrer damaligen dogmatischen und starren Form des Wolffischen Systems ihm im eigenen Geiste dadurch regsam und thätig, daß er als Lehrer der Logik und Metaphysik dieselbe in Vorlesungen nach Meier'schen Compendien vortrug. Den Gegensatz zu der in engen Grenzen sich bewegenden, aber innerhalb ihrer Beschränktheit gründlichen Wolffischen Methode bildete damals die bewegliche Mannichfaltigkeit der französischen und englischen Sensualphilosophie, deren geistreiche, flüchtige und zum Theil ausschweifende Erscheinungen Kant mit großem Interesse und dem spähenden Blick eines Thurmwächters unablässig verfolgte. Die in ihm gährende philosophische Grundanschauung gewann hierdurch gleichsam einen doppelten Schlagschatten, einen, den sie im stillen Lichte der mathematischen Methode Wolffischer Metaphysik warf, und einen entgegengesetzten, der ihr im flimmernden Zwielichtschein des französischen und englischen Sensualismus nachzog. Durch ein Vortragen der Philosophie nach Wolffischer Methode gewöhnte er sich, seine Gegenansichten

als Zweifel an gewissen Lehrsätzen dieses Dogmatismus zu formuliren. Aber in seinem vorgerückten Alter, nachdem Alles hundertmal erwogen und reiflich durchdacht war, und er den skeptischen Standpunkt Hume's als die einzig mögliche gesunde Basis seiner philosophischen Kritiken erkannt hatte, beschloß er sich auf diesen zu stellen. Eine Gedankenumwälzung von kolossaler Art war die Folge dieses Entschlusses. Denn Alles das, was er als Lehrer nach der dogmatischen Methode als Zweifel am dogmatischen System zu rechtfertigen hatte, verstand sich nun von selbst; aber Alles, was vom dogmatischen System zu rechtfertigen war, mußte auf ganz neue feuerbeständige Stützen gestellt werden, wenn es nicht in den Abgrund sinken sollte. So entstand die Anforderung einer Rechenschaft über die tiefsten Grundlagen des Denkens und Wissens, von einer Schärfe, wie sie vorher noch nirgends vorgekommen war. Und so wurde die dogmatische Philosophie ohne Zögern und Rückhalt in den Brunnen des Humeschen Skepticismus versenkt, damit das Unhaltbare daran untergehe, dasjenige aber, was zu retten war, durch sichere und starke Hebezeuge daraus geläutert und erfrischt aufs neue ans Tageslicht empor trete [1]).

Wolff behauptete mit Leibniz, daß der Mensch ein Wesen sei, welches in zwei entgegengesetzten Reichen oder Daseinssphären lebe, einem durch die physikalischen Gesetze geregelten Reiche der Natur und einem durch göttliches Gesetz

1) Wie viel Kant auf die strenge Wolffische Methode hielt, und wie wenig er gesonnen war, beim Vortrage der Philosophie dieselbe mit einer laxeren zu vertauschen, geht aus folgender Stelle hervor in der „Kritik der reinen Vernunft", 3. Aufl. S. XXXVI: „In der Ausführung also des Plans, den die Kritik vorschreibt, d. i. im künftigen System der Metaphysik, müssen wir dereinst der strengen Methode des berühmten Wolff, des größten unter allen dogmatischen Philosophen, folgen, der zuerst das Beispiel gab (und durch dies Beispiel der Urheber

geregelten Gnadenreiche. Kant war von dieser Behauptung überzeugt und durchdrungen; in ihr bestand von Anfang an der starke moralische Pulsschlag seines Lebens, der Grundtrieb seines Philosophirens. Aber auf dem Boden der skeptischen Methode, auf welchem er zu stehen beschloß, gab es für die Begriffe des reinen Denkens jenseit der Grenzen der Erfahrung keine Anhaltepunkte mehr. Weil nun dennoch das Leibnizische Dogma in diesem Falle, als moralische Ueberzeugung genommen, allen Werkzeugen der Skepsis nicht wich, so faßte er die unbeugsame Energie des moralischen Gesetzes genau so, wie er sie in sich fand, und formulirte sie in präcisen Begriffen. Von nun an trat in seiner Philosophie der empirischen Gesetzgebung die moralische Gesetzgebung entgegen, rückte dem Naturgesetze dieser Welt ein Gegengesetz aus einer anderen Welt ins Angesicht. Hierher schreibt sich die bisher unbekannte Gewalt, womit das Kantische System den Geist aus dem geräuschvollen Lichte des sinnlichen Erfahrungsbewußtseins in die einsame Nacht des moralischen Selbstbewußtseins treibt. Es treibt nicht allein mit der Gewalt des spekulativen Gedankens, sondern eben so sehr mit der des moralischen Zwanges. Es zwingt die Seele zur Anerkennung ihrer eigenen Freiheit; es zeigt ihr die Mittel, dieselbe keiner Art von wissenschaftlicher, aber auch keiner Art von praktischer Verlockung zum Raube zu lassen. Es fordert eben dadurch auf, unter den vielen Personen, zu deren Ausbildung in uns wir die An-

---

des bisher noch nicht erloschenen Geistes der Gründlichkeit in Deutschland wurde), wie durch gesetzmäßige Feststellung der Principien, deutliche Bestimmung der Begriffe, versuchte Strenge der Beweise, Verhütung kühner Sprünge in Folgerungen der sichere Gang einer Wissenschaft zu nehmen sei, der auch eben darum eine solche, als Metaphysik ist, in diesen Stand zu versetzen vorzüglich geschickt war, wenn es ihm beigefallen wäre, durch Kritik des Organs, nämlich der reinen Vernunft selbst, sich das Feld vorher zu bereiten."

lage haben, den befreieten Philosophen hervortreten zu lassen, uns nicht tiefer in das Gedränge und Gewühl der selbstsüchtigen Erfahrungswelt einzutauchen, als so, daß es uns noch von Zeit zu Zeit möglich wird, die Uniform, in welche ein solches Leben kleidet, als einen fremden Schmuck, eine Puppenhaut, von den nackten Gliedern der Seele zu streifen, ähnlich wie der große Baco von Verulam am Abend nach vollbrachten Staatsgeschäften seinen Lordkanzlerschmuck über den Sessel warf mit dem Ausruf: „Da lieg', Lordkanzler von England!"

Die Philosophie war vorher dadurch verhindert gewesen, sich zum Range einer sicheren und exacten Wissenschaft zu erheben, daß sie sich nicht an dem genügen ließ, was wir wirklich sicher wissen können, und so durch Vermischung des Sicheren mit dem Unsicheren in der Erkenntniß das erstere ebenfalls in den Verdacht des Schwankens brachte. Indem die Kantische Wissenschaft darauf ausging, alle Bestandtheile aus dem Wissen sorgfältig auszuscheiden, welche auf sichere und demonstrative Erkenntniß keinen Anspruch haben, legte sie zugleich die unerschütterlichen Grundfesten bloß, auf denen sie nun den übrig bleibenden Rest, welcher schlechterdings nicht zu stürzen war, ruhend fand.

Auf diese Art entstand bei einem Manne, der in hohem Grade von der Sinnesart erfüllt war, welche das Alterthum eine philosophische nannte, eine Lehre, in welcher sich eben dieselbe Sinnesart getreu und wahr abbildete. Von einem klaren und scharfsinnigen Denken geschärft, wurde in ihm dieselbe zu einer Sense, vor deren mächtigem Schwung alle früheren Systeme wie gemähetes Gras zusammensanken, aber auch zu einem Pflug, welcher den philosophischen Acker mit tieferen Furchen als jemals zuvor urbar machte, und zu neuen blühenden Saaten zubereitete.

Kant stand, nachdem seine Vernunftkritik im gelehrten Publikum gewirkt hatte, plötzlich als gefürchteter Reformator vor aller Welt Augen emporgehoben. Von dem Manne, welcher so vieles bisher fest Geglaubte hatte in Trümmer sinken lassen, erwartete man nun desto begieriger, daß er den Leitfaden in die Hand gebe, durch den der an sich selbst irre gewordene Menschengeist einen neuen Weg der Erkenntniß antreten könne. Es entstand hiermit die Anmuthung einer systematischen Produktivät an ihn, welcher zu genügen von nun an seine ausschließliche Beschäftigung zu sein hatte. Er war fortan nicht mehr Kant, der vielgewandte und erfindungsreiche Combinist und Grübler in den labyrinthischen Gängen des immer neue Denkwege versuchenden Geistes: er war von nun an Kant, der große Zermalmer, der Stürzer des babylonischen Thurmbaus irrender Jahrtausende, von welchem eine erstaunte Welt die Weisung zu neuen Pfaden des Lebens, und eine ergebene Jüngerschaar die Parole zu großen Thaten erwartete. Es verging nun auch fast kein Jahr, das nicht irgend etwas Neues von Kant gebracht hätte, und so begrub er als emsiger Baumeister den Rest seines Lebens in dem, was als Monument seines Daseins für immer sollte stehen bleiben mit unerschütterbarer Festigkeit. Auf eheliches Glück hatte er verzichtet. Den Kreisen der Familie, aus welcher er geboren, war er entwachsen und entfremdet, stand ihnen zum Theil als väterlicher Wohlthäter im Elende in respektvoller Ferne[1]). In seinem Geiste herrschten nur allein noch selbsterzeugte Gedanken, wie in den Gefäßen der höheren Organismen nur noch selbst bereitetes Blut quillt. Kant gehörte jetzt nur noch der

1) Man fand nach Kant's Tode, daß er, abgesehen von anderen Wohlthätigkeitshandlungen, jährlich zur Unterstützung seiner Verwandten und anderer dürftigen Familien große Summen im Verhältniß zu seinem Einkommen verwendet hatte.

reinen Menschheit an, die ganz vorzüglich zugleich er mit repräsentiren half.

Alle Begriffe, welche aus den neueren philosophischen Entwickelungen in Deutschland in das allgemeine Bewußtsein eingeflossen sind, sind aus dem Kantischen System als ihrer Wurzel emporgewachsen. Das Bewußtsein der gegenwärtigen Zeit hat sich bereits in eine neue, aus dem Kantischen Denken ursprünglich entsprossene Denkweise eingesponnen, und aus derselben ist darum fortan kein Entfliehen mehr, weil ihre Werkzeuge des Urtheils feiner, schärfer, umfassender, unwiderstehlicher sind, als die früheren philosophischen Mittel, und weil der Unterschied zwischen den durch die neuen Mittel bewirkten Einsichten und den früheren Arten des philosophischen Begriffs ist, wie der Unterschied zwischen den regulären und energischen Bewegungen des von innen heraus bewegten Dampfschiffs und den Bewegungen des dem Zufall der Winde und Wellen ausgesetzten Segelfahrzeugs, welches mit gelegentlicher Benutzung von Wind und Wetter, mit Laviren und Segelstreichen sich überall so gut hilft, als es kann.

Das Kantische System ist transscendentaler Idealismus, womit Folgendes gemeint ist. Unser Erkennen der sinnlichen Erfahrungsgegenstände besteht in einer überaus künstlichen Maschinerie, bei welcher viele Räder in einander greifen, um das Erzeugniß zu Stande zu bringen. Das Erzeugniß aber ist in allen seinen Theilen subjektiv oder durch uns selbst hervorgebracht. Je heller daher unsere Einsicht in die Vorgänge unseres Erkennens wird, in desto größere Dunkelheit hüllt sich der Begriff dessen, von woher unsere Erkenntniß den Anstoß zur Bildung ihrer von innen her erzeugten Begriffe und Anschauungen empfängt, oder dessen, was Dinge an sich selbst bedeuten können. Wir schauen hier mit sehenden Augen in eine Finsterniß, und sind bei hellem Tageslicht wie von tiefem

Dunkel umgeben. Das große Geheimniß des Daseins, von welchem unser Leben eingeschlossen ist, drängt sich von allen Seiten nahe an uns heran. Helligkeit und Gewißheit findet überall nur Statt in Beziehung auf die Einsicht in die Processe, wie sich auf gesetzmäßige Weise Begriffe und Erkenntnisse in unserer eigenen Seele erzeugen. Alles Uebrige ist Nacht.

Auf der anderen Seite hat die Dunkelheit der irdischen Dinge für das Streben nach Erkenntniß der überirdischen etwas Ermuthigendes. Denn wenn die Existenz der irdischen Dinge durch den Begriff der physikalischen Materie als eines bloßen Erzeugnisses unserer eigenen Anschauungskräfte nicht erschöpft wird, so ruhet ja damit jeder irdische Gegenstand auf einer übernatürlichen und unbekannten Grundlage. Soll über diese weiter geforscht werden, so ist dazu das beste Mittel, den Glauben an Uebernatürliches überhaupt als einen wirksamen subjektiven Seelenzustand in den Kreis der spekulativen Forschung mit hinein zu ziehen.

Die Erfahrung zeigt den religiösen Glauben, wenn er nicht todt, sondern lebendig, d. h. als eine reelle Macht in der Seele wirksam ist, immer als die Ursache moralischer Veränderungen im Gemüthe und in der Gesinnung. Diese Ursache wirkt immer dahin, das Gemüth von seinem Streben nach unten, nach den bloßen Gütern der Erde, abzuziehen, und sein Streben hinaufwärts nach einer strengeren Vollziehung des Pflichtgesetzes zu richten. Der lebendige Glaube schließt immer eine höhere Belebung der Triebfeder zum Guthandeln in sich. Wie diese Belebung schwindet, schwindet damit der Glaube; wie sie wiederkehrt, kehrt der Glaube wieder. Wer aus innerer Ueberzeugung von dem an sich Rechten für das moralische Gesetz sich anstrengt, der ist insofern ein Gläubiger, als das Princip einer höheren Belebung der moralischen Triebfeder in ihm wirkt; wer hingegen irgend einen Glauben bloß

annimmt und bekennt, ohne ihn mit der moralischen That zu besiegeln, dessen Glaube zeigt sich nicht als eine innere wirksame Macht und beruhet folglich auf einer bloßen Selbsttäuschung. Das Zusammenfallen einer höheren Belebung der moralischen Triebfeder mit dem lebendigen Glauben an eine höhere Ordnung der Dinge läßt sich folgendermaßen sehr einfach einsehen.

Das moralische Gesetz, welches als das Gebot, kein Unrecht zu thun, jeder menschlichen Vernunft angeboren ist, fordert unbedingte und ausnahmslose Unterwerfung. Diese wird ihm auch von selbst zu Theil werden, so lange wir durch Befolgung des Gesetzes uns zu den Zielen entweder des Wohlseins oder der Ehre, oder eines zu erlangenden Glücks, eines inneren oder äußeren Behagens, einer inneren oder äußeren Vollkommenheit hingetrieben sehen. Denn Tugend und Glückseligkeit sind Ideen, welche sich im angeborenen Urtheil unserer praktischen Vernunft verhalten wie Ursache und Wirkung. Von einem tugendhaften Menschen urtheilen wir stets, er sei ein Mensch, welcher es verdiene, glücklich zu sein. In den Fällen also, wo das moralische Gesetz mit unserm Streben nach Glückseligkeit im Einklang steht, hat die Befolgung des ersteren keine Schwierigkeit. Aber dieser Einklang ist nicht immer vorhanden. Man nehme also von den Fällen des Gegentheils, die die Erfahrung bietet, einen heraus, welcher die That, wodurch wir erhöhete Glückseligkeit und Vervollkommnung verdienen, mit Unglück oder gar mit Zerstörung aller von uns erworbenen Vollkommenheiten, d. h. mit dem Tode, belohnt oder zu belohnen verspricht. In diesem Falle erscheint nothwendig das moralische Gebot als eine Absurdität, welche im Gedränge der Leidenschaften, die ein solcher Fall mit sich führt, uns nur noch ein achselzuckendes Lächeln abnöthigen kann, womit wir uns über das Gebot hinwegsetzen, Andere aber, welche

sich demselben dennoch unterwerfen, als Thoren bemitleiden. Und so wird das moralische Gesetz zum Scherz, zu einer Maske, die nur so lange eine Bedeutung hat, als sie die Zwecke der Glückseligkeit und Vervollkommnung zu überkleiden dient. Dies Verhältniß weicht nicht eher, als bis wir uns entschließen, die Zustände, welche uns dem moralischen Gesetz zufolge bloß des Glücks und der Vollkommenheit würdig machen, ohne sie zu gewähren, für wirksame Ursachen eines höheren Glücks und einer höheren Vollkommenheit in einer über diesem Leben stehenden höheren moralischen Weltordnung anzusehen. Ohne diesen Glauben ist eine Willenskraft, welche in allen Fällen ausreiche, dem moralischen Gesetze nachzukommen, unmöglich; und wenn es uns daher Ernst ist, ohne Ausnahme zu thun, was das moralische Gesetz gebietet, so muß es uns vor Allem mit diesem Glauben Ernst werden, ohne welchen das moralische Gesetz seine vollständige Kraft niemals erlangt. In dem Glauben an eine gerechte Vergeltung in einer höhern Ordnung der Dinge liegt aber beides eingeschlossen, der Glaube an die Fortdauer des Subjekts, welchem vergolten wird, und der Glaube an eine Allwissenheit, Allgerechtigkeit und Allmacht, welche vergelten kann und will.

So wird der Glaube an Gott und Unsterblichkeit bei Kant aus einer Sache der Demonstration zu einer Sache des moralischen Entschlusses. An Gott und Unsterblichkeit glauben heißt, sich zur höheren moralischen Weltordnung entschließen, daran zweifeln heißt, sich zur niederen physiologischen Weltordnung entschließen. Beides ist in des Menschen freie Wahl gegeben. Wer sich zur höheren Weltordnung entschließt, der entschließt sich damit zum moralischen Gesetz, wer sich zur niederen entschließt, zum physiologischen. Daß die wenigsten Menschen zum einen oder anderen strenge entschlossen sind, zeigt nur an, daß die Wahl noch vor ihnen liegt, die entscheidende Stunde ihres

Lebens noch nicht geschlagen hat. Wüßten die Menschen sicher, daß die höhere Ordnung existirt, so würden sich zuverlässig alle sogleich nach oben wenden. Aber hierin eben besteht der Glaube, die höhere Ordnung nicht zu wissen, sondern zu wollen, nämlich dadurch und darum, daß man das Gute will. Zugleich wird nun dieses Princip zum Läuterungsorgan für gemischte und unreine Glaubensformen. Vor ihm sinken alle Vorstellungen, welche in die höhere Weltordnung etwas einflechten, was nicht mit strenger Moral vereinbar ist. Und eben hierin ist zugleich ein Mittel enthalten, an den wirklichen Religionssystemen der Menschheit eine weltgeschichtliche Kritik zu üben, und ihren inneren Werth gegen einander zu wägen. Thun wir das, so finden wir, daß die Kantische Lehre vom Glauben durch die darin enthaltene enge Verknüpfung von Gottesfurcht und Moralität, durch die darin herrschende Vorstellung von Gott, daß er sei ein allmächtiger Rächer des Unrechts und ein Erbarmer über die leidende Unschuld, eine höchst enge Verwandtschaft hat mit dem einfachen und bildlosen Glauben Abrahams und der Patriarchen. Sei es nun, daß dieser Abrahamitische Glaube den Verzerrungen der Religion im leidenschaftlichen und phantastischen Polytheismus bereits als die ältere Glaubensform voranging, sei es, daß sie jenen erst später in Gestalt einer Kritik derselben oder Besinnung über ihre Ungereimtheiten entgegen trat: jedenfalls hat seine Stellung gegen das unsichere und bodenlose Heidenthum eine gewisse Aehnlichkeit mit der Stellung der Kantischen Philosophie gegen den des festen Grundes ermangelnden Dogmatismus. Und so wie die Religion Abrahams alle die heidnischen Theologieen und Götterlehren, welche sich als glänzende und systematische Gebäude einer hochfliegenden Spekulation in den Himmel hinein thürmten, mit langsamen und allmähligen, aber eisernen Schritten zertrat, so hat auch das Kantische System ange-

fangen und fährt fort, die immer auf's neue nachwachsenden Wucherpflanzen des Eudämonismus und Sensualismus, des Dogmatismus und Materialismus mit langsamen und allmähligen, aber eisernen Schritten zu zertreten. Und auch diesesmal erschien Jehovah wieder in seiner alten und gewohnten Gestalt, als Gesetzgeber seiner Gebote, an denen darum keine menschliche Gewalt etwas ändern und rücken kann, weil sie als Regeln zur Vermeidung des Unrechts und zur Vollziehung des moralischen Gesetzes das angeborene Eigenthum der praktischen Vernunft ausmachen.

Das ganze Gewicht der religiösen Ueberzeugung kommt nun also auf das einzige Moralgesetz zu ruhen, als auf eine dem Menschen nicht von außen zugetragene, sondern aus seiner eigenen Vernunft entwickelbare höhere Triebfeder seines Handelns. Der Philosoph wird hier zum Gesetzgeber, wobei aber sein Verdienst in nichts weiterem bestehen kann, als in einer möglichst reinen Entwicklung des nothwendigen Vernunftgesetzes, dabei in der Beleuchtung desselben von verschiedenen, früher noch nicht versuchten Standpunkten aus. Auf dem letzteren Wege haben sich die Philosophen vor Kant und nach ihm vielfache einseitige Verdienste erworben, indem sie zeigten, wie weit man mit den aus der Erfahrung geschöpften Motiven des Wohlwollens, des sittlichen Instinkts, des Strebens nach Vervollkommnung, nach Wahrhaftigkeit und Uebereinstimmung in seinen Handlungen, des Geselligkeitstriebes, des Mitgefühls, des Familiensinns, der Verabscheuung des Haders, des allgemeinen Wohlseins, der Steigerung und Bewaffnung menschlicher Kräfte, der Beherrschung der Natur, und so in's Unabsehbare, auf dem Felde der philosophischen Moral fortkommen könne. Kant hat im Gegensatz gegen alle diese Bestrebungen darauf gedrungen, dem Moralgesetz einen möglichst abstrakten Ausdruck zu geben, nämlich einen solchen, welcher von allen aus der Erfahrung

zu schöpfenden Bestimmungen möglichst absieht, und so den eigentlichen tiefsten Sinn dessen ausdrückt, was die das Moralische mit dem Empirischen vermischenden Systeme ebenfalls erstreben, obwohl nicht völlig erreichen. Sobald man das Moralgesetz in möglichster Reinheit fassen will, ist man darum genöthigt, diesen Weg zu gehen, weil überall bei vorkommenden Fällen des Conflikts zwischen der Moralität und den sinnlichen Motiven, das Moralgesetz eine Scheidung der sinnlichen Motive von den moralischen Grundsätzen der Beurtheilung fordert. Kant stellte hiermit nichts Neues auf; wohl aber bevorzugte er durch diese Gedankenwendung den einfachsten und am wenigsten glänzend erscheinenden Ausdruck des moralischen Gesetzes, nach welchem alle Menschen im gemeinen Leben den Grad begangenen Unrechts abschätzen. „Was du nicht willst, daß man dir thue, das thue du Andern auch nicht; thue du ihnen aber das, wovon du wünschest, daß es dir geschehen möge." Beide Sätze fassen sich nach Kantischer Formulirung in den kürzeren Ausdruck zusammen: Handle so, daß du wollen kannst, die Regel deines Handelns gelte als Maxime und Richtschnur für alle Menschen.

Das moralische Gesetz ist darum nicht mit einem bloßen moralischen Antriebe oder moralischen Sinn zu verwechseln, weil wir bei einem Triebe niemals auf ein gleichmäßiges Wirken in uns rechnen dürfen, der Maßstab der moralischen Beurtheilung aber, wenn er nicht auf einem sich völlig gleichbleibenden Grunde fußte, sich selbst aufheben würde. Einen solchen Grund gibt es aber in unserer Natur nur Einen, nämlich das Denken. Wenn z. B. eine so variable Neigung, wie das Mitleid ist, uns zum Guten bewegt, so liegt das Gute nicht darin, daß wir einfach unserer Natur folgten, welche in diesem Falle zufällig mitleidig gestimmt war; denn sonst handelte der, welcher seiner hartherzigen Natur folgte, eben so gut, wie wir. Sondern es liegt darin, daß wir zwischen

den beiden Naturen, welche in uns zum Handeln bereit standen, der mitleidigen vor der entgegengesetzten den Vortritt gönnten, und zwar darum, weil wir das, was die mitleidige wollte, mit dem, was die Vernunft will, in einem größeren Einklange stehen sahen, als das, was der entgegengesetzten gefiel. Darum sonderte Kant die Regel des reinen Vernunfturtheils in dieser Sache sorgfältig ab von dem, was Neigung, Begeisterung, Abscheu, Nutzen oder Furcht dem bloßen Vernunftgesetz gewöhnlich noch hinzuzusetzen pflegen. Er verglich sein Verfahren in diesem Stücke einem chemischen Scheidungsproceß [1]). Denn dadurch, daß wir uns das, was irgend ein Trieb von uns fordert, als sittliche Handlungsweise für Jedermann denken, löset sich der hierbei dem moralischen Gesetze hinzugefügte unreine Theil sogleich als ein Mißliebiges und Unerträgliches ab, und nur das, was dem moralischen Gesetze als dem Gesetze der Allgemeinheit nicht mehr widerspricht, kann sich dabei in der Vorstellung halten.

Das Moralsystem Kant's und die Systeme sowohl der Früheren als der Späteren gingen aus einem entgegengesetzten Grundstreben hervor. Das Streben Kant's war, hier bis auf den letzten Nerv unserer freien Wahl zwischen Gut und Böse zu dringen zur eigenen inneren Gewißheit und Ueberzeugung, während den Anderen meistens die Gewinnung eines lehrbaren und in allen Fällen mit entschiedenen Antworten und Vorschlägen für's Leben bereiten Systemes am Herzen lag.

1) Kritik der praktischen Vernunft. Riga 1788. S. 291: „Wir haben die Beispiele der moralisch-urtheilenden Vernunft bei der Hand. Diese nun in ihre Elementarbegriffe zu zergliedern, in Ermangelung der Mathematik aber ein der Chemie ähnliches Verfahren, der Scheidung des Empirischen vom Rationalen, das sich in ihnen vorfinden möchte, in wiederholten Versuchen am gemeinen Menschenverstande vorzunehmen, kann uns beides rein, und, was jedes für sich allein leisten könne, mit Gewißheit kennbar machen."

Kant empfand es als einen Mangel, daß die praktische Vernunft in ihren Urtheilen sollte bei den Trieben und Neigungen der Erfahrungswelt ohne einen sicheren Grundsatz der Unterscheidung zwischen ihren verschiedenen Werthen umherschwanken. Deshalb hielt er sich an die abstrakte Form des Gesetzes, sollte dessen Anwendung auch in vielen Fällen keinen sicheren Ausdruck leiden, und dem Gewissen eines Jeden überlassen bleiben. Die Anderen empfanden es als einen Mangel, daß das reine Gesetz viele ihnen höchst wichtige Fragen unentschieden ließ und eben dadurch für unwichtig erklärte, gewisse Pflichten mit unbequemer Strenge forderte, dagegen bei manchen sogenannten Tugenden, besonders bei denen von genialer Natur, sich kalt zeigte, kurz, daß nach dem abstrakten Moralgesetz der reinen Vernunft ein großer Theil des Pomps der Moralsysteme wegfiel, welcher dadurch so sehr begeistert und fesselt, daß wir Anleitung bekommen, alle außergewöhnlichen Kraftäußerungen für irgend einen von der Zeit und dem Jahrhundert aufgegebenen Zweck für Tugenden anzusehen, und so im Begriffe der Tugend nur im Grunde unser eigenes Jahrhundert glorificirt zu erblicken, oder gar eine jede energische und außerordentliche Kraftäußerung, gehe sie zu welchem Ziel sie immer wolle, für Tugend zu halten. Das Verdienst Kant's in Beziehung auf das Moralgesetz ist, dem Princip des Guten allen überflüssigen Flitterstaat abgezogen zu haben, welcher nur verunzierend wirkt, damit dasselbe in der unsterblichen Schönheit seiner selbstständigen Reize vor uns hintrete als nackte Göttergestalt, nicht um irgend eines Nutzens willen, sondern um der in der Sache selbst liegenden Gewißheit ihrer selbst willen[1]).

1) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Riga 1785. S. 61. Anm. „Die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt erblicken, ist nichts anders, als die Sittlichkeit, von aller Beimischung des Sinnlichen und allem unächten Schmuck des Lohns oder der Selbstliebe entkleidet, dar-

Versenken wir so unseren Geist in das gewaltige Arbeiten dieses großen Geistes, so können wir nicht umhin, zurück zu denken an Sokrates. So wie Sokrates, erhob auch Kant den praktischen Theil der Philosophie an Werth und Gewißheit über den theoretischen; so wie Sokrates mahnte er von unnützen Sophistereien ab, und vernichtete die metaphysischen Scheinkünste seiner Zeit; so wie Sokrates brachte er eine völlige Umwälzung in die Philosophie; so wie Sokrates setzte er dem Glänzenden das Unscheinbare, dem Künstlichen das Einfache, der geschraubten Spekulation die klare grundsätzliche Vernunft entgegen; so wie Sokrates brachte er die Philosophie vom Himmel auf die Erde, vom Standpunkt theoretischer Allwissenheit auf den Standpunkt des praktischen Glaubens; so wie Sokrates war er ein Feind aller auf Blendung ausgehenden Rhetorik, aber ein Meister in Knüpfung und Entwirrung logischer Spitzfindigkeiten und Antinomieen. Auch sind Kant und Sokrates darin ähnlich, daß beide keine abgeschlossene Schule bildeten, welcher sie die Grundsätze eines vollendeten und fertigen Systems eingeimpft hätten; sondern beide erklärten ihre Philosophie dem theoretischen Theile nach bis an ihr Ende für werdend und unvollendet, und nur zu dem Gesetze des an sich Guten und dem darin enthaltenen Zusammenhang der Seele mit einer göttlichen Existenz bekannten sich beide als zu einer dogmatischen, festen und über allen Zweifel erhabenen Lehre. Denn Kant hielt seine Vernunftkritik nur erst für eine Vorbereitung zu einer zukünftigen Metaphysik, die er sich noch nicht aufzustellen ge-

---

zustellen. Wie sehr sie alsdann alles übrige, was den Neigungen reizend erscheint, verdunkele, kann jeder vermittelst des mindesten Versuchs seiner nicht ganz für alle Abstraktion verdorbenen Vernunft leicht inne werden."

traute[1]), und Sokrates verschmähete es nicht, bei jedem Gespräche das Forschen wieder von vorn anzufangen, ob sich ihm nicht vielleicht noch ein besserer Weg entdecken möge, als die bisher betretenen, welcher zu der Höhe des einzig Einen hinauf führe, welches das Gute ist. Beider Leben bestand in einer fortgesetzten Prüfung und Kritik sämmtlicher voran gegangenen Systeme, bei Sokrates in einer Kritik des Parmenides, Zeno, Heraklit und der Sophisten, bei Kant in einer Kritik des Leibniz, Wolff, Locke, Hume und der französischen Philosophen des vorigen Jahrhunderts, welchen man wohl, Voltairen an ihrer Spitze, den Namen der Sophisten des modernen Zeitalters passend zuertheilen darf. Kant wäre schwerlich durch das Wolffische System, welches er lehrte, bloß und allein zu einer so gründlichen und durchdringenden Vertheidigung der in diesem schon angedeuteten moralischen Weltordnung angefeuert worden, hätten ihn nicht die hundertstimmigen Echo's von den widerstreitenden, geistreichen und blendenden Lehren eines Helvetius, Condillac, La Mettrie,

1) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. Riga 1783. S. 220: „Indessen ist meine Meinung nicht, irgend jemanden eine bloße Befolgung meiner Sätze zuzumuthen, oder mir auch nur mit der Hoffnung derselben zu schmeicheln, sondern es mögen sich, wie es zutrifft, Angriffe, Wiederholungen, Einschränkungen, oder auch Bestätigung, Ergänzung und Erweiterung dabei zutragen; wenn die Sache nur von Grund aus untersucht wird, so kann es jetzt nicht mehr fehlen, daß nicht ein Lehrgebäude, wenn gleich nicht das meinige, dadurch zu Stande komme, was ein Vermächtniß für die Nachkommenschaft werden kann, dafür sie Ursache haben wird dankbar zu sein. Was, wenn man nur allererst mit den Grundsätzen der Kritik in Richtigkeit ist, für eine Metaphysik, ihr zu Folge, könne erwartet werden, und wie diese keineswegs dadurch, daß man ihr die falschen Federn abgezogen, armselig und zu einer nur kleinen Figur herabgesetzt erscheinen dürfe, sondern in anderer Absicht reichlich und anständig ausgestattet erscheinen könne, würde hier zu zeigen zu weitläuftig sein."

Holbach, Robinet, Rousseau beständig umtönt und zur unaufhörlichen Disputation mit ihnen aufgefordert, welche vom Sokratischen unaufhörlichen Kampf mit den redneriſchen Sophisten sich nur dadurch unterschied, daß der Sokratische dialogisch, öffentlich vor den Ohren Athens geführt wurde und erst später durch Plato, Xenophon und Aeschines auf's Papier kam, der Kantische Streit aber sich monologisch als unaufhörliche Contemplation eines langen und einsamen Lebens in der Stille des Königsberger Studirzimmers vollführte, und sich erst der Welt kund gab, nachdem er sich hatte als Kritik der Vernunft aufs Papier bannen lassen. Dieser Unterschied betrifft nur die Form und nicht das Wesen; im Wesen sind Sokrates und Kant sich durchaus ähnlich. Sokrates wollte, was Kant wollte. Beide gingen darauf aus, der irre gewordenen Philosophie einen unerschütterlichen Grund aufzufinden. Und weil beide nach demselben strebten, so fanden beide dasselbe. Die reformatorische Macht beider gründete sich darauf, daß beide den ganzen Umfang der vor ihnen eingeschlagenen Denkwege einer Kritik von Grund aus unterwarfen, aber nicht einer bloß verneinenden Kritik, sondern einer aufbauenden, einer Kritik, welche mit wohlwollendem Fleiße, nach Wegschneidung der faulen Zweige, den stehen bleibenden Stamm in ein kräftigeres Wachsthum bringt durch ein stärkeres Zuführen gesunder Säfte aus der unerschütterlichen Wurzel der praktischen Vernunft, des moralischen Gesetzes. Die Lehre des neuen Sokrates enthielt eine durchaus treffende und fein nuancirte Antwort gerade auf die Fragen, welche sein Jahrhundert an ihn stellte, und eben so war es mit der Lehre des alten Sokrates in Beziehung auf seine Zeit beschaffen.

In Beziehung auf den praktischen Theil ihrer Philosophie ist zwischen Sokrates und Kant vorzüglich der Unterschied, daß jener als eigentlicher Lehrer der Moral und philosophischer

Eiferer für dieselbe zu handeln hatte, indem er selbst im öffentlichen Leben als ein Muster derselben auftreten mußte, während Kant nichts weiter zu thun hatte, als auf ein uraltes, bis zum Ueberdruß bekanntes und mit dem Tode von tausend Märtyrern besiegeltes Gesetz hinzuweisen. Die Griechen waren ein jugendliches Volk, gewöhnt, auf glänzenden Rennbahnen nach Kränzen zu laufen. Die Schönheit ihres Lebens bestand darin, daß sie auch ihr Staatsleben, ihre Feldzüge, ihre Sitten, all ihr Thun als einen Wettlauf auf olympischen Bahnen ansahen. Auch die Bahn der Enthaltsamkeit, Mäßigung und Gerechtigkeit befand sich unter diesen, und die berühmten sieben Weisen, welche sie gelaufen waren, waren eben dadurch geehrt gewesen als Philosophen und Gesetzgeber Griechenlands. Auf diesen alten ehrenvollen praktischen Standpunkt steuerte Sokrates das Schiff der Philosophie wieder zurück aus den Klippen und Sandbänken, auf die es gerathen war. Sokrates vergleicht sich daher bei Plato selbst mit einem Gymnasten. Den ganzen Tag stand er auf der Palästra des philosophischen Begriffs, und erkämpfte von jedem, der sich mit ihm einließ, die Grundsätze der Gerechtigkeit, Mäßigung und Besonnenheit. Als nun aber die gymnastische Ascetik des Sokrates und Epiktet sich in die Moral des Christenthums ergossen hatte wie ein Strom ins Meer; als die Lehre, den Nächsten wie sich selbst zu lieben, allgemeines Volkseigenthum geworden war; als eben diese Lehre aber auch die Ideen des Neu-Platonismus begierig in sich gesogen, und sich zuerst mit theologischer, hernach mit scholastischer Metaphysik furchtbar überwaldet hatte, fand Kant es für nöthig, mit Umgehung aller Metaphysik sein ganzes Wissen und Glauben wieder auf den uralten unerschütterlichen Felsen zu bauen, daß man dem Nächsten das thue, was man sich selbst gethan wünschen mag, daß man so handle, wie man es gern einem jeden zur Regel

machen würde, und daß man mit festem Entschluß alle reellen Folgen und ideellen Folgerungen wolle und begehre, welche aus diesem Thun fließen.

An Kant und Sokrates hat sich auf eine auffallende Weise der alte Satz bewahrheitet, daß die Furcht des Herrn Weisheit sei [1]), und daß eine Geistesrichtung, die mit einer vorherrschenden Lust an den Gesetzen der praktischen Vernunft verbunden ist, auch den klarsten Spiegel abgebe für die Auffassung der schwierigsten theoretischen Wahrheiten. Beide besaßen in ihrem Denken eine solche Unbefangenheit und Selbstbeherrschung, daß sie ihre Urtheilskraft für alle Systeme Zeit Lebens offen halten konnten, ohne die Klippen eines matten Eklekticismus, oder eines alle Wahrheit aus den Augen verlierenden Skepticismus jemals fürchten zu dürfen. Sie waren vielmehr Skeptiker voll Ernst und Treue, Zweifler voll Hoffnung, krystallklare Spiegel eines jeden ausgesprochenen Worts, einer jeden möglichen Ueberzeugung. Dies kam aber nur daher, weil sie das Fundament aller Wahrheit so fest unter ihren Füßen fühlten, und daher gleichsam Himmel und Erde ruhig in Flammen konnten aufgehen sehen, ohne für die von ihnen vertretene Wahrheit eine Haarkrümmung befürchten zu dürfen.

---

1) Dieser Satz, daß die Furcht des Herrn (die Achtung vor dem moralischen Gesetz) die Grundlage der höchsten Wissenschaft sei, ist eben der Punkt, in welchem die Kantische Lehre mit der Abrahamitischen Tradition in so genauem Einklang steht. Vgl. Hiob 28, 28: „Die Furcht des Herrn, das ist Weisheit, und meiden das Böse, das ist Verstand." Psalm 111, 10: „Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang; das ist eine feine Klugheit, wer danach thut." Sprüche Salom. 1, 7: „Des Herrn Furcht ist Anfang zu lernen." Ebendas. 9, 10: „Der Weisheit Anfang ist des Herrn Furcht, und der Verstand lehret, was heilig ist." Jesus Sirach 1, 16: „Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang, und man findet sie allein bei den Gerechten und Gläubigen."

Es ist daher zu schließen, daß die Kantische Philosophie auf die philosophische Entwickelung der Zukunft wohl eine eben so große Einwirkung haben wird, als wie sie Sokrates im Alterthum gehabt hat. Was die kurze Zeit betrifft, die von Kant bis auf heute verflossen ist, so widerspricht die Geschichte dieser Vermuthung nicht. Denn so wie im Alterthum Sokrates der Anstoß wurde zu einer völlig neuen Ideenentwickelung, welche aber nach den verschiedensten Seiten auseinander wich, und in ihrem Auseinanderweichen auch wieder die älteren Lehren des Parmenides, Pythagoras, Heraklit und Demokrit theilweise erneuerte, so hat auch unsere Zeit in Folge der Kantischen Reform wieder in einem erhöheten Lichte die Lehren Spinoza's, Leibnizens, Locke's, Plato's, Jakob Böhme's, so wie der Indischen Gymnosophisten, ihr Haupt erheben sehen, und die Kantische Ideenbewegung hat sich schon eben so geschickt, als die Sokratische darin bewiesen, älteres philosophisches Material zu benutzen, und dadurch auch wieder ältere Systeme mit neuen Stützen zu versehen. Die Kantische Philosophie erscheint schon jetzt als die Durchgangspforte für alle Systeme vor ihm und nach ihm. Zu ihr strömen alle hin, um nach entgegengesetzten Richtungen wieder von ihr auszuströmen.

Die Leibnizische Theorie von einer überirdischen Intellektualwelt ist in sie eingedrungen als die Lehre von einem Vernunftstaat (respublica noumenon), in welchem wir als Geister leben, während wir als Naturwesen der Raum- und Zeitwelt angehören. Diese Theorie ist wieder daraus hervorgeströmt als eine Hegel'sche Lehre von dem sich in der Weltgeschichte gesetzmäßig vollführenden Reiche Gottes.

Der Geist Spinoza's ist eingegangen in diese Pforte als eine Anforderung, aus reinen Begriffen ein Natursystem zu begründen, und ist wieder daraus hervorgeströmt als eine

construirende Schelling'sche Natur-Metaphysik, welche aus dem Urquell der absoluten Substanz die entgegengesetzten Naturqualitäten als Adern rinnen läßt.

Der Locke'sche Versuch einer Naturbeschreibung unseres Vorstellungsschatzes ist eingegangen in diese Pforte als eine Sonderung und Scheidung der verschiedenen Elemente, aus denen unsere Erkenntniß entsteht; er ist in anderer Gestalt daraus hervorgegangen als eine vertiefte Psychologie, welche die Anziehungs- und Abstoßungskräfte der Vorstellungen einer Beobachtung und Berechnung unterwirft.

Die Platonische Dialektik, welche in den Widersprüchen und Labyrinthen der Begriffswelt unseres Verstandes mit bewunderungswürdigem Scharfsinn rechnete, ist ins Kantische System gedrungen als eine Lehre von den Antinomieen und Paralogismen, welche dem über seine natürlichen Grenzen schweifenden Verstande den Weg versperren. Sie ist in anderer Gestalt wieder daraus hervor gedrungen als ein zwiefacher Versuch, die Widersprüche in den Begriffen zu beseitigen, entweder durch eine Hegel'sche Ueberwindung oder Herbart'sche Korrektur derselben.

Die Lehren des Montesquieu und Rousseau sind ins Kantische System gedrungen als Ideen zu einem Naturrecht nach dem Princip der Freiheit, und sind bereichert und verwandelt wieder daraus hervorgetreten als Staatslehren, durch welche Männer, wie Fichte, Hegel und Krause die Endzwecke von den politischen Kämpfen der Gegenwart vor Augen zu stellen strebten.

Der mit Abälard angefangene theologische Rationalismus, welcher den Glauben aus der äußeren Autorität in die innere Autorität des eigenen Gemüthes herüberpflanzte, ist in die Kantische Philosophie eingekehrt als eine Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, und ist wieder anders-

gestaltig daraus hervorgetreten als ein Glaube, welcher seine Dogmen aus den Offenbarungen des eigenen Gemüthes empfängt, wie er von Schleiermacher und Fries am wirksamsten ist vertheidigt worden.

Mit einem Worte, das Kantische System ist die Pforte, durch welche Alles aus- und einströmt, was die philosophische Welt vor und nach ihm in Bewegung gesetzt hat, die universelle geistige Börse, wo sich alle Ideencirkulation concentrirt, um von dort sich in äußersten Weiten wiederum zu verlieren, das philosophische London, welches seine Schiffe in alle Weltgegenden aussendet und wieder zurücknimmt, und für welches kein unbesuchter und unbenutzter Ort auf dem Erdball der menschlichen Begriffe existirt, den es nicht bei seinen Weltumsegelungen und Irrfahrten begrüßt und colonisirt hätte.

Die Philosophie des heutigen Tages gleicht einem labyrinthischen Ausbau von Kammern und Zellen, welche zusammen ein schwer überschaubares Ganze bilden. Ein jeder der neueren Philosophen hat nur einen Flügel des Gebäudes inne. Das ganze Gebäude ist aber im Grundriß construirt von Kant. Niemand hat sich nach ihm gefunden, der sich als Beherrrscher des Ganzen wieder hätte zu erkennen geben dürfen; sondern indem der eine sich in die Kategorieen, der andere in die aprioriſchen Anschauungen, der dritte in das Problem der Dinge an sich, der vierte in das moralische Subjekt fest nistete, ist die große Anschauung des Ganzen allmählig verloren gegangen, mit welcher Kant alle diese Felder des Denkens in einer gleichmäßigen, wenngleich erst abstrakten und unausgeführten Deutlichkeit überschaute. Die Erkenntniß der neueren philosophischen Systeme ist daher ausgebreitet und ausführungsreich, aber einseitig; der Blick des Kantischen Systems dagegen war allseitig, obgleich unausgebreitet und ausführungsarm. Die Nothwendigkeit, auf die Kantische Kritik zurück-

zugehen, wenn man sich in der heutigen philosophischen Welt gründlich orientiren will, braucht nicht bewiesen zu werden; ein Jeder, der an die Sache kommt, fühlt sie von selbst. Wer sich aber einem gründlichen Studium der Vernunftkritik unterzieht, dem springen die Keime zur heutigen Ideenentwickelung daraus aller Orten in überraschender Fülle entgegen. Ihm zeigt sich das Kantische System als ein Begriffsorganismus, der seine Denkbewegungen fortsetzt bis zu einer Grenze, wo er sich vorsichtig und behutsam selbst ein Ziel steckt und eigenmächtig abbricht. Sobald wir aber jene Denkbewegungen in uns selber lebendig werden lassen, und das System in unserer eigenen Seele reproduciren, so setzen sich jene Bewegungen in uns fort und bringen uns nothwendigerweise auf alle die Ideengänge, in denen sich die neueren Systeme bewegen, und wir überzeugen uns, daß jenes reiche nachherige philosophische Leben, jener stürmische und vielbewegte Jenensische Denkproceß, allen wesentlichen Begriffen und Formen nach schon im Kantischen System enthalten liegt, aber als ein leises und innerliches Pulsiren. Fichte stellte seine Philosophie auch in der That noch dar als das, was sie wirklich war, als einen aus der Vernunftkritik entsprossenen frischen Zweig, aber schon in Schelling's Schule wurde es Sitte, auf Kant mit Verachtung herab zu sehen, und bei Hegel gilt die Kantische Kritik vollends nur noch für den untergeordneten Standpunkt des kritisirenden Verstandes, welcher vom Standpunkt der concreten und spekulativen Vernunftwahrheit eben so sehr als ein bloßes Moment überwältigt wird, als das Gesetz des moralischen Imperativs sich hier als ein untergeordnetes Moment in den Wogen des sich mit Trümmern und Leichen darüber hinwälzenden weltgeschichtlichen Processes verlieren muß. Es hat fast das Ansehen, als ob diese Philosophen das Todesurtheil auf geistige Art an dem neuen Sokrates vollstrecken wollten,

welches sein Jahrhundert auf sinnliche Art an ihm zu vollziehen vergaß. Sie waren hierin einigermaßen durch jene geistlose Schaar zu entschuldigen, welche, anstatt in den Begriffen Kant's weiter zu denken, bei ihnen mit Eigensinn stehen blieb, und, obwohl mit Unrecht, den Namen der Kantischen Schule für sich allein in Anspruch nahm. So fanden die lebendigen Schüler Kant's es für besser, die Gemeinschaft mit dem Kantischen System scheinbar abzubrechen und zu verläugnen. Zur Zeit des Wachsthums dieser Systeme führte die Verläugnung wenig Schaden herbei, indem man schon um des Kampfes willen, den man mit der Gegenpartei der unbeweglichen Kantianer zu bestehen hatte, stets auf die ursprünglichen Kantischen Ideen zurückgetrieben wurde. Denn dieser Kampf wurde im Schooße des Kantischen Systems selbst geführt, und seine Parteien waren keine anderen, als zwei innerhalb dieses Systemes bestehende Tendenzen, eine Tendenz der Stabilität und eine andere der Fortbewegung. Jetzt aber, da der unfruchtbare Stamm des dogmatischen Kantianismus längst vergessen ist, da die einzelnen aus der wahren Seele des Kantischen Systems hervorgegangenen Denkwege sich in entgegengesetzten Richtungen verloren und durch Vermischung mit allen Fächern des empirischen Wissens in die Weite und Breite zerstreut haben, muß das fortgesetzte Vergessen der Kantischen Mutterphilosophie sich unausbleiblich rächen, schon darum, weil es im Reiche des Gedankens entnervend ist, an Systemen zu hangen, welche sich selbst zum Theil nur für dem Zeitgeiste des Jahrhunderts entsprungene Erscheinungen ausgeben, und deren Anhänger zum Theil sogar ihre laue Anhänglichkeit nur dadurch begründen, daß sie sagen, sie halten sich eben zu dem Systeme der Jetztzeit, und seien eben so bereit, zu dem erleuchteteren Systeme der Zukunft überzutreten, sobald dasselbe erscheine.

Fichte's Lehre steht darum unter allen auf Kant gefolgten Systemen dem reinen Kantianismus am nächsten, weil Fichte sich nirgends eine Abweichung erlaubt hat von dem Kantischen Grundsatze, der praktischen Vernunft den Vorrang zu geben vor der theoretischen, und das Gesetz des Guten als das höchste Weltgesetz zu verehren, um dessentwillen Alles, was ist, ist. Doch wird dadurch, daß die späteren Systemgründer sich in Betreff der Festhaltung dieses Grundsatzes minder treu erwiesen haben, ihr Zusammenhang mit Kant noch lange nicht in dem Grade gelockert, als sie selbst es häufig zur Vermehrung ihres eigenen Glanzes darzustellen liebten. Denn sie alle entlehnen, trotz großer Abweichungen in Einzelnheiten, dennoch im Allgemeinen alle nur von Kant ihr Licht, wie der Mond von der Sonne sein Licht entlehnt; könnten deshalb auch eine wirkliche Abtrennung von ihrem Ursprunge nur allesammt als einen lebensgefährlichen Vorgang empfinden. Und es müßte, wenn ein Erlöschen der Kantischen Sonne denkbar wäre, damit für alle auf der Stelle die Neumondsphase des erloschenen Lichts eintreten.

Wenn wir hiernach einen Rückblick werfen auf die beschriebene eigenthümliche und die Aufmerksamkeit so magisch fesselnde Figur, welche die Stellung Kant's in der Ideengeschichte der Neuzeit bildet, so fallen folgende Hauptpunkte und Beziehungen dabei in's Auge:

Wir versinken hier erstlich aus dem gemeinen Tageslicht einer oberflächlichen und physikalischen Anschauung der Sinne in die gestirnte Nacht eines geistigen Anschauens mit bewaffnetem Auge, mit geläuterten und gereinigten Begriffen; eines Anschauens, welches unser geistiges Vermögen gleich dem Apparat einer höheren Sternwarte weit über die Grenze des kleinen Erdballs, den wir bewohnen, zur Erkenntniß der wahren Gestalt des Universums hinüberträgt.

Wir entdecken dann, daß das Gesetz dieser nicht mehr terrestren, sondern universellen Ordnung der Dinge auch nicht mehr ein physiologisches oder psychologisches, sondern ein moralisches Gesetz ist.

Wir entdecken ferner, daß diese Erkenntniß als philosophisches System schon einmal im Alterthum vorhanden war, und dort mit dem Namen des Sokrates bezeichnet wurde.

Wir entdecken endlich in dieser Erkenntniß den Mittelpunkt und die Durchgangspforte aller philosophischen Ideenströmungen in alter und neuer Zeit.

Und aus diesem allen ergiebt sich im Urtheil eines Jeden von selbst die Wichtigkeit der Stellung, welche die Kantische Philosophie im Leben Europa's schon einnimmt und nothwendig immer mehr einnehmen wird, je weiter sich die Bildungskreise ausdehnen, denen das Verständniß ihrer eigentlichen Tiefe bereits aufgegangen ist.

Zweiter Vortrag.

Ueber Jena's philosophischen Ruhm.

Aber im stillen Gemach entwirft bedeutende Cirkel
Sinnend der Weise, beschleicht forschend den schaffenden Geist;
Sucht das vertraute Gesetz in des Zufalls grausenden Wundern,
Sucht den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht.
Da zerrinnt vor dem wundernden Blick der Nebel des Wahnes,
Und die Gebilde der Nacht weichen dem tagenden Licht.

Schiller.

Unter den Universitäten des deutschen Landes, diesen Grundvesten deutschen Lebens und deutscher Gesittung, diesen unerschöpflichen Quellen von Lebensvertiefung und geistiger Verjüngungskraft, hat die Universität Jena von den Zeiten ihrer Stiftung an, einen höchst ehrenvollen und bedeutungsschweren Rang behauptet. Gegründet vom Kurfürsten Johann Friedrich dem Großmüthigen, in den Zeitumständen harter Bedrängniß, als eine geistige Festung zur Erhaltung und Pflege des reinen und freien Evangeliums, ist sie in den drei Jahrhunderten ihres Bestandes dieser ihrer ursprünglichen Bestimmung stets in ausgezeichnetem Maße treu geblieben. Sie ist ihr treu gewesen nicht bloß mit der Treue und Beständigkeit eines leblosen unregsamen Felsen, welcher die ihm eingegrabenen Schriftzüge unauslöschlich bewahrt, sondern vielmehr mit der Treue eines lebendigen Baumes, welcher das Samenkorn, das ihn hervorbrachte, in Stamm, Aesten und Blättern weiter entwickelt, und zuletzt in vielfacher Erndte aus sich selbst aufs neue hervorbringt; mit der Treue des guten Haushalters im Evangelium, welcher das ihm anvertraute Pfund nicht bloß zu bewahren und zu hüten, sondern auch selbst mit ihm einen edlen Wucher zu treiben versteht. Zu keiner Zeit aber entwickelte sich diese freie Lebens- und Triebkraft der Universität Jena herrlicher, als in jenen glorreichen Decennien des ersten Aufblühens der Kantischen Philosophie in ihr, in jenen Decen-

nien, wo diese Universität, geweckt durch innere Antriebe, aber eben so sehr auch geschirmt und angefeuert durch die weitsichtige und wohlberechnende Weisheit ihrer hohen Schützer und Leiter, der vorzüglichste Herd der wirksamen philosophischen Anregungen wurde, welche seitdem nicht allein auf den Zustand der Wissenschaften, sondern auch des menschlichen Geistes überhaupt bildend und erleuchtend, harmonisirend und vertiefend eingewirkt haben.

Dem deutschen Geiste fiel in den gewaltigen Ideenströmungen, welche ein göttlicher Hauch in den drei letzten Jahrhunderten über Europa führte, das Loos, später als die Länder des Westens, aber auch tiefer als sie, zur eigenen geistigen Schöpfung im Felde des spekulativen Wissens angeregt zu werden, zuerst und vorläufig durch Leibniz, sodann und vorzüglich durch Kant.

Die von Kant ausgegangene philosophische Bewegung steht nicht isolirt und abgeschnitten von früheren Eroberungen im Reiche des Geistes da, sondern schließt sich zunächst als ein Glied an diejenige größere Kette des Wissenschaftlebens an, welche sich auf die Erweiterung der Kenntniß von dem Umfange der Welt bezieht. Vergleichen wir das gegenwärtige Bewußtsein des gebildeten Europa mit dem des Mittelalters und Alterthums, so fällt unter anderem das dabei in die Augen, daß sich dem gebildeten Europäer seit mehreren Jahrhunderten der Schauplatz der Welt so sehr erweitert und vergrößert hat. Die erste Erweiterung war die Entdeckung Amerika's. Das Gebäude unseres Wohnorts vergrößerte sich um ein neues Stockwerk, freilich mit dem Unterschied, daß dasselbe sich nicht über unseren Häuptern in die Höhe, sondern unter unseren Füßen in die Tiefe hinab baute. Dazu kamen die neuen Welten der Fernröhre. Der Himmel, welcher bis dahin wie ein siebenfaches Krystallgewölbe über der Erde geschwebt hatte, dehnte

sich in eine größere Weite aus, und enthüllte das majestätische Schauspiel einer unabsehbaren Ferne von Welten über Welten. Die Erde sank herab zu einem Punkt im Unendlichen. Zur Aussicht in das unermeßlich Große gesellte sich die in das unermeßlich Kleine. Die Mikroskope offenbarten, in den Räumen kleiner Tropfen eingeschlossen, Welten von lebensfrohen und fein organisirten Wesen, zu fein, um für die Anschauung des unbewaffneten Auges ein Dasein zu besitzen, und noch hat die Welt der Mikroskope eben so wenig, als die der Teleskope ihre Grenze gefunden. Aehnlich bewirkte auch die von Kant ausgegangene Reform in der Philosophie einen erweiterten Blick in das Weltganze, weit über die früher für unüberschreitbar gehaltenen Grenzen hinaus.

Kant führte nämlich den Beweis, daß unser Erkenntnißvermögen die Erkenntniß der Welt nicht von außenher als ein Geschenk empfängt, sondern vielmehr von innen heraus nach gewissen Gesetzen selbst erzeugt, so daß, was wir außer uns durch die Sinne wahrnehmen, wir eben nur dadurch wahrnehmen, daß wir es in uns selbst als Anschauung hervorbringen. Indem hierdurch eingesehen wurde, daß dem Erkenntnißvermögen im Spiegel seines Bewußtseins nur das erscheinen kann, dessen Gestalt es aus eigenen Mitteln hervorzubringen im Stande ist, stürzte das bisher fest geglaubte Dogma von der Einheit und Einzigkeit der Welt zusammen, und eine Unendlichkeit von möglichen Welten, je nach der Mannichfaltigkeit möglicher Erkenntnißvermögen, eröffnete sich dem staunenden Geiste. Das bekannte Universum, in welchem wir uns lebend erblicken, erschien plötzlich nicht mehr als das wirkliche All der Natur, sondern nur als ein beschränkter Ausschnitt aus dem wirklichen All. Denn nothwendig würden durch andere Anschauungsvermögen auch andere Welten erzeugt werden. Was früher Fontenelle in seiner berühmten Schrift

„von der Vielheit der Welten“ [1]) gelehrt hatte, daß ein jeder Stern des Himmels uns berechtige zur Annahme einer Welt lebender und anschauender Wesen an seiner Oberfläche, das dehnte sich durch Kant noch dahin aus, daß man auch den ganzen Raum mit allen darin seienden Sternen nur für ein einzelnes bewohnbares Haus des erscheinenden Daseins zu halten hat, dergleichen unendlich viele andere noch außerdem möglich sein müssen. Dies war der erste große Eindruck, welchen die Kantische Vernunftkritik zunächst bei ihrem Eintritt in die Welt verbreitete. Wenn früher durch Kopernikus Beweisführung der Erdboden, welcher bis dahin fest zu liegen schien, ein beweglicher geworden war, so wurde nun noch dazu die bisher fest und starr geglaubte Natur aller Wesen unserer Erfahrung eine veränderliche und gleichsam fließende, so daß, wenn man sich die Erkenntnißvermögen der verschiedenen Wesen verschiedenartig denkt, jedem die Welt als eine andere erscheinen müßte, ähnlich wie die Somnambüle sich in einen Kreis veränderter Anschauung versetzt sieht. Anstatt daß man bisher geglaubt hatte, das Anschauen der Welt sei in allen Stücken von der Beschaffenheit der anzuschauenden Welt abhängig, wurde es jetzt klar, daß im Gegentheil die Gestalt der anzuschauenden Welt ganz von der Beschaffenheit der Gesetze des Anschauens abhängig sei. Und da die Gesetze der Natur hierdurch als Gesetze eines unter eine Vielheit von anschauenden Wesen vertheilten Anschauungsprocesses erschienen, so kamen, so viele verschiedene Anschauungsvermögen es geben dürfte, eben so viele verschiedene Naturen oder erscheinende Welten in Aussicht.

Die Erweiterung des Blicks in die Welt wirkt immer auf den Geist wie ein neu aufgehendes Licht, mit freudigem Er-

1) Fontenelle, Entretiens sur la pluralité des mondes. 1686.

staunen. Das geistige Auge empfindet darin eine wohlthätige Erweiterung des Kerkergitters, von welchem wir im Leben dieses Leibes umschlossen sind, und fühlt sich von der schweren Scholle hinweg in unendliche freie Fernen getragen. Von solchen Erweiterungen unseres Blicks ins Universum gilt besonders das Wort des Aristoteles, daß, was fürs Auge das Licht, dasselbe für den Geist die Wissenschaft sei. Denn wie mit der Ausweitung des leiblichen Blickes in eine unendliche Ferne durch das aufgehende Licht des Morgens auch zugleich die Brust sich zu froheren Empfindungen weitet, so bringt die erweiterte Aussicht in das unendliche Weltall das Bewußtsein auf einen erhöheten Standpunkt und zu einem erhobenen Selbstgefühl, zu einer wahrhaften Erleuchtung und Aufklärung des inneren Menschen. Daher denn auf den großen metaphysischen Meßkünstler des Universums, Kant, mit noch weit größerem Rechte die Verse anwendbar sind, welche einst Voltaire dem Maupertius zum Denkmal setzte:

L'univers mal connu, qu'il a su mésurer,
Devient un monument, où sa gloire se fonde.
Son sort est de fixer la figure du monde,
De lui plaire et de l'éclairer.

Aber dieser erweiterte Blick in das All der Dinge würde dennoch nicht für sich allein die schlagende Wirkung, die von ihm ausging, hervorgebracht haben, wenn nicht durch das mit ihm verknüpfte steigende Selbstgefühl des Geistes, welcher sich eben durch ihn über das sichtbare Universum mehr als je erhoben empfand, zugleich eine deutlichere Erklärung unseres moralischen Bewußtseins entsprungen wäre, welche in ein zwischen starrgläubiger und freigeisterischer Finsterniß getheiltes Zeitalter fiel, wie in die Nacht ein Strahl der Morgenröthe

vom Tage einer großen religiösen Zukunft, dessen wachsendes Licht von Jahrzehend zu Jahrzehend sich über unseren Häuptern mehrt mit jener Sicherheit und Langsamkeit, welche den geistigen Umwälzungen im Völkerleben eigen ist. Kant knüpfte nämlich an seine Widerlegung des Lehrsatzes von der Einheit der Welt die sichere Thatsache an, daß der Mensch nach moralischem Urtheil das Leben in dieser einen unter den unendlich vielen möglichen Welten nicht unter allen Gütern am höchsten zu schätzen findet, sondern daß sein Antheil an der Welt dieser Anschauung unter eintretenden Umständen für etwas anderes, das als werthvoller erscheint, hintangesetzt werden muß. Durch diese Thatsache tritt dem Dasein unserer erscheinenden Welt im moralischen Urtheil die Idee eines schlechthin werthvollen Daseins entgegen. Das letztere muß aber der Vernunft, in Vergleichung zu dem minder werthvollen, nothwendig für ein wahrhafteres Dasein gelten. Hierdurch bewies Kant, daß der bekannte christliche Glaubenssatz von einem Doppelleben unserer Person in zwei Welten, in einer anschaulichen Sinnenwelt und einem dem Glauben schon hier auf Erden sich öffnenden Himmelreiche, nicht ein bloßer bildlicher Ausdruck für den Unterschied zwischen einer höheren und einer niederen Lebensweise auf Erden, und eben so wenig ein über die Vernunft hinausgehendes oder ihr wohl gar Trotz bietendes Dogma sei, sondern aus den Grundwahrheiten der Vernunft bei allen Menschen nach dem Grade ihres schlichten moralischen Sinnes entwickelt werden könne; daß also die Verkündigung eines Doppellebens in zwei Welten, womit das Christenthum das Menschengeschlecht beglückt hat, nicht als ein von außen an dasselbe gebrachtes Geschenk, sondern im Gegentheil als eine aus dem Innern eines jeden Menschen selbst entwickelbare Vernunftwahrheit angesehen werden müsse.

„Die Kritik der reinen Vernunft," — schrieb Stäudlin, ein Schüler Kant's[1]), — „welche der ganzen Philosophie eine gründliche und wohlthätige Reform versprach, lag zwar geraume Zeit hindurch als ein vernachlässigtes oder höchstens mißverstandenes Buch im Publikum. Sobald aber das Werk mehr studirt und ergründet wurde, und einige glückliche Erläuterer fand, so war auf einmal der Anfang zu einer Revolution in der Philosophie gemacht. Aus vielen Gegnern dieses Systems sind schon Freunde desselben geworden, und der unübertreffliche moralische Theil desselben hat beinahe eine uneingeschränkte Zustimmung erhalten. — Diese neue Philosophie äußerte in kurzer Zeit einen beinahe zauberischen Einfluß auf alle Wissenschaften, und gewann Freunde und Anhänger selbst unter solchen Ständen, welche sich sonst den Wissenschaften gar nicht oder wenigstens den metaphysischen nicht widmeten. — Das Werk selbst war mit einem trefflichen systematischen Geiste geordnet, und mit erhabener philosophischer Ruhe geschrieben. Die Sprache ist etwas dunkel, der Bau und die Anordnung der Perioden an vielen Stellen unangenehm, schwer und überladen, aber dafür konnte einen Leser, der genug Geisteskräfte und Interesse für die Wahrheit besaß, die Originalität und Naivität des ganzen Ausdrucks, der Reichthum an neuen überraschenden Bildern und Wendungen hinlänglich entschädigen. Der erhabene Verfasser verrieth sogleich alle Talente und Vorzüge, die einem Reformator der Philosophie nicht fehlen durften. — So erlangte Kant's System oder vielmehr Vorbereitung eines Systems ein immer größeres Ansehen, und gewann unter mancherlei merkwürdigen Schicksalen, die ihm gefährlich zu werden schienen, der Freunde im-

1) Geschichte und Geist des Skepticismus von C. F. Stäudlin. 1794. Bd. II. S. 269 ff.

mer mehrere. Bald wurde ihm das Lockische, bald das Leibnizische System, bald ein gewisser Eklekticismus, bald die Philosophie des gemeinen Menschenverstandes entgegengesetzt. Einige sahen in ihm einen maskirten Unglauben, Andere einen allzugläubigen religiösen und moralischen Mysticismus, — Verschiedene behaupteten, es leite zum Skepticismus, noch Andere gar: es enthalte nichts Neues. Alle diese Schwierigkeiten konnten die sich immer mehr ausbreitenden Siege desselben nicht zurückhalten."

Die Verbindung zwischen der Kantischen Philosophie und der Jenaischen Universität kann als eine schon lange und früh eingeleitete betrachtet werden. Schon als Kant in Königsberg noch Magister legens war, im Jahre 1765, war davon die Rede, ihn in die erledigte Stelle des nach Frankfurt abgegangenen Darjes als Lehrer der Philosophie an die Universität Jena zu berufen. Doch zerschlug sich der Plan, und der durch psychologische Schriften bekannte Hennings[1]) rückte an den Platz, welchen Andere dem damals bereits durch scharfsinnige Abhandlungen und Gelegenheitsschriften, unter anderen durch seine „allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (1755) bekannten und geschätzten Magister Kant zugedacht hatten. Aber obgleich diese erste Annäherung nicht gelang, welche die Vernunftkritik schon in ein Gewächs des Jenaischen Bodens selbst umgewandelt haben würde, so war doch, als diese Frucht der dreißigjährigen Arbeit eines tief in sich zurückgezogenen und dunklen Lebens gezeitiget und zur Reife gekommen war, die Universität Jena sogleich in Bereitschaft, dieselbe mit dankbarer Hand zu brechen, und durch-

1) J. Chr. Hennings, Von den Ahnungen und Visionen. Leipz. 1777. Von Geistern und Geistersehern. Leipz. 1780. Visionen vorzügl. neuer und neuester Zeit. Altenb. 1781. Von den Träumen und Nachtwandlern. Weimar 1784.

drungen von ihrer Vortrefflichkeit, sie auf dem Markte des literarischen Verkehrs der Aufmerksamkeit des Publikums zu empfehlen. Dieses Verdienst erwarb sich der Professor der Eloquenz Christian Gottfried Schütz, der Gründer der Jenaischen allgemeinen Literaturzeitung. Denn während die Vernunftkritik vier Jahre lang von den gelehrten Kritikern als ein abstruses und unbequemes Werk entweder bei Seite geschoben oder mit hochmüthiger Zurechtweisung abgefertigt worden war, übernahm Schütz selbst, welcher den philosophischen Studien keineswegs ferne stand, eine kurze, aber vollständige Analyse dieses Kantischen Hauptwerkes, welche Kant in einem Briefe an Schütz[1]) „eine richtige Darstellung desselben, versehen mit einer für ihn selbst belehrend gewesenen trefflichen Tafel der Elemente unserer Begriffe" nannte, nebst einem wohlgetroffenen Bildnisse des großen Königsberger Philosophen dem ersten Jahrgange seiner Literaturzeitung einzuverleiben, und diese Zeitung zu einem Organ der neuen Lehre auszubilden, welches als ein solches der Wissenschaft einen nicht genug zu schätzenden Nutzen gestiftet hat. Zugleich suchte Schütz der neuen Lehre durch die Abfassung einer Reihe auf sie bezüglicher Programme eine weitere Verbreitung zu geben, und im Verein mit dem ebenfalls für die Kantische Philosophie entflammten Professor der Jurisprudenz, Hufeland, jüngere Kräfte zur Kultur derselben aufzumuntern; auch alle Geister von Tüchtigkeit und frischem Leben für die Literaturzeitung als das Organ des erwachten höheren wissenschaftlichen Strebens zu Mitarbeitern anzuwerben. Unter den jüngeren Mitarbeitern derselben zeichnete sich vorzüglich aus der später durch seine psychologischen Arbeiten vielgenannte Theologe und Pädagoge

---

4) Datirt Königsberg, 13. Sept. 1785. Vgl. Schütz Leben und Briefwechsel, herausgeg. von dessen Sohn. Bd. II. S. 207.

Karl Christian Erhard Schmid, welcher zugleich der erste war, der in Jena die Kantische Philosophie vom Katheder zu lehren anfing. Hiermit war glücklich der erste Boden gewonnen und ein Organ gegründet, durch welches der neue Geist frei schalten und walten konnte. Freilich, wäre nichts weiteres geschehen, als dies, so konnte die neue Lehre immerhin noch das Aussehen behalten von einem durch den wohlverdienten Beifall Einzelner in die Welt eingeführten wissenschaftlichen Werke, an welchem man als an einem glücklich zu Stande gekommenen Erzeugniß mühsamer Arbeit mit kaltem Beifall vorübergeht. Aber es lag in der Natur der Sache, daß, sobald dem Feuer, welches in den Tiefen dieser Arbeit schlummerte, nur erst ein fester Herd gegründet war, dasselbe auch nicht lange zögerte, sich mit unwiderstehlicher Gewalt auf diesem Herde niederzulassen.

Aus Wien kam damals ein junger Barnabitermönch nach Weimar, welchen die Sehnsucht nach freierer Thätigkeit und philosophischer Aufklärung aus seinen beengten Verhältnissen ins Ausland getrieben hatte, nachdem er bereits alle die inneren Kämpfe in seinem Gemüthe durchgefochten, zu denen das durch den Kaiser Joseph glorreichen Andenkens in seinen Staaten entzündete Licht der Aufklärung edlere Seelen anstacheln mußte. Die Erziehung des Knaben war im jesuitischen Probehause von St. Anna zu Wien auf eine zu sklavischer Unterwürfigkeit gewöhnende Weise geschehen. Die Befehle des Vorgesetzten wurden nicht anders als knieend empfangen. Täglich wurde zu einer gemeinschaftlichen Geißelung des Rückens (Dorsaldisciplin) geschritten. Der jugendliche Ehrgeiz hatte darin bestanden, dieselbe noch durch freiwillige Geißelungen zu vermehren, der jugendliche Uebermuth, einander beim Billardspiel Ave Maria's abzugewinnen. Da erschütterte die Aufhebung des Jesuitenordens die jugendliche Seele, indem sie

zwei geistliche Gewalten, deren jeder sie unbedingten Glauben zollte, ihren Orden und den Papst, mit einander im Kampfe sehen mußte. Und nachdem der junge Mönch darauf in den Hörsälen seines Barnabiterklosters, in denen er einige Jahre lang die Philosophie vortrug, vergebens den Frieden seiner Seele gesucht hatte, trieb ihn das überhand nehmende Unbehagen an seinem Mönchsstande nordwärts zum Sitze der liebenswürdigen Aufklärung und des zartsinnigen Griechenthums, nach Weimar und zu Wieland. Dieser junge Mönch hieß Karl Leonhard Reinhold. Es war gerade um die Zeit des ersten Emporblühens des Weimarischen später zu so großer Höhe hinangestiegenen literarischen Lebens, nämlich im Jahre 1783. Wieland stand in der höchsten Blüthe seiner Thätigkeit. Goethe hatte sich bereits in seine Stellung am Hofe hinein gearbeitet und sann auf eine zweite erhöhetere Periode seines dichterischen Schaffens. Herder hatte seine Wirksamkeit als geistlicher Redner in Weimar begonnen. Schiller vollendete in diesem Jahre in poëtischer Muße zu Bauerbach bei Meiningen auf dem Gute der Geheimräthin von Wolzogen sein Trauerspiel Kabale und Liebe. So standen die Aspekten der deutschen Literatur, als Karl Leonhard Reinhold das Kantische Werk bei Wieland unter den zur Recension im deutschen Merkur eingesandten Büchern fand, und in ihm das System vollendeter Wahrheit erkannte, nach welchem er bisher immer vergeblich geschmachtet hatte. Die Folge davon waren seine im deutschen Merkur (vom Jahre 1786 bis 87) erschienenen Briefe über die Kantische Philosophie, welche das Publikum zum ersten male auf eine allgemein faßliche Weise über den Schatz aufklärten, der ihm in der Kantischen Arbeit geboten war[1]).

1) Wie sehr Kant sich durch die getreue und doch originelle Reproduktion seiner Gedanken bei Reinhold befriedigt fand, geht aus

Reinhold eröffnete zu Michaelis 1787 seine Vorlesungen in Jena als Professor der Philosophie mit einer Rede über den Einfluß des Geschmacks auf die Kultur der Wissenschaften und der Sitten, begann in demselben Winter einen spekulativen Cursus über Kantische Philosophie zugleich mit einem ästhetischen über Wieland's Oberon, und erwarb sich einen solchen Zufluß von Schülern, welche vom Reiz der neuen Lehre sich angelockt fanden, daß er bis zu seinem Abgange nach Kiel, welcher 1794 erfolgte, zur Frequenz der Universität, welche dazumal bis über 900 stieg, wesentlich beitrug. Im letzten Halbjahr hatte er in den drei Vorlesungen, welche er hielt, zusammen 600 Schüler. Es ist herzerhebend, die noch vorhandene Adresse an Reinhold zu lesen, worin am 23. Juli 1793 eine Deputation von zehn Studirenden im Namen ihrer sämmtlichen Landsleute, von der Schweiz bis Lief- und Kur-

dem Briefwechsel hervor, welcher sich in Folge davon zwischen beiden Männern entspann. Kant schrieb unter anderem an Reinhold (am 18. December 1787): „Ich habe, vortrefflicher liebenswürdiger Mann, die schönen Briefe gelesen, womit Sie meine Philosophie beehrt haben, und die an mit Gründlichkeit verbundener Anmuth nichts übertreffen kann, die auch nicht ermangelt haben, in unserer Gegend alle erwünschte Wirkung zu thun. — Fahren Sie in Ihrer neuen Bahn muthig fort, theurer Mann; Ihnen kann nicht Ueberlegenheit an Talent und Einsicht, sondern nur Mißgunst entgegen sein, über die man allemal siegt." Und zwei Jahre später (am 1. December 1789): „Im 66sten Lebensjahre fallen überdem subtile Nachforschungen immer schwerer, und man wünscht von ihnen ausruhen zu dürfen, wenn man sich nur so glücklich findet, daß Andere sie aufnehmen und fortsetzen möchten. Das Letztere glaube ich in Ihrer Person zu finden." Und wieder zwei Jahre hernach (am 21. September 1791): „Ach, wenn es für uns ein Verhältniß der wechselseitigen Mittheilung durch den Umgang gäbe, welche Süßigkeit des Lebens würde es für mich sein, mit einem Manne, dessen Geistes- und Seelenstimmung der seines Freundes Erhard gleichförmig ist, uns über das Nichts menschlicher Eitelkeit wegzusetzen, und unser Leben wechselseitig in einander zu genießen!" Vgl. Leben K. L. Reinhold's, von E. Reinhold. 1825. S. 127. 129. 152. 153.

land, und von den Rheinlanden bis Ungarn und Siebenbürgen, ihn um einen Wink bittet, auf welche Art sie sich bei den durchlauchtigsten Erhaltern der Universität zu verwenden hätten, um ihn von einem Schritte abzuhalten, der für sie einen unersetzlichen Verlust nach sich ziehen würde, indem vielen unter ihnen der Aufenthalt in Jena ganz allein seinetwegen schätzbar sei, allen aber durch ihn schätzbarer gemacht werde, dadurch, daß er sie zu einer Wissenschaft führe, welche ihnen über die wichtigsten Angelegenheiten und Hoffnungen des Lebens Licht und Zuversicht verschaffe [1]).

Reinhold faßte die Kantische Philosophie auf im Sinne einer neuen religiösen Verkündigung. Er fand darin das, wonach seine ganze Jugend gleichsam gelechzt hatte, das festgegründete Gesetzbuch der Vernunftreligion, auf dessen Grundlage sich die Vernunft dreist aller Fessel eines Buchstabenzwangs im Glauben entschlagen dürfe, ohne die Gefahr des Unglaubens oder der Frivolität irgend befürchten zu müssen. Die Meinung,

1) Die Addresse lautet: „Wenn wir — der größte Theil, beinahe tausend in Jena studirende Jünglinge — so ruhig und sicher den Weg wandelten, der uns zu einer Wissenschaft führt, die uns über die wichtigsten Angelegenheiten und Hoffnungen unseres Lebens Licht und Zuversicht verschafft: so war der Grund dieser Zuversicht ganz allein die Ueberzeugung, daß Sie, achtungswürdiger Lehrer, unser Führer sind, der unserm Geiste unter der sanftesten Leitung, die Sie mit dem reinsten und wärmsten Eifer verbinden, so viel Genuß verschafft. Aber plötzlich ertönt eine Stimme, welche uns verkündigt, daß, eben da der Aufenthalt in Jena uns allen unseres verehrtesten Lehrers wegen am schätzbarsten wird, vielen aber ganz allein Ihretwegen schätzbar ist, daß Sie eben jetzt aus unserer Mitte entrissen werden sollen. Im Namen aller unserer Landsleute bitten wir von Ihnen Winke zu bekommen, auf welche Art wir uns bei den Durchlauchtigsten Erhaltern dieser Universität, welche vorzüglich durch Ihre Bemühungen mit Glanz und Ruhm gekrönt wird, zu verwenden haben, um Sie von einem Schritte abzuhalten, der für uns und alle unsere Freunde den unersetzlichsten Verlust nach sich ziehen würde." Vgl. K. L. Reinhold's Leben, S. 64 ff.

welche der Geisterverdüsterung aller Zeiten immer der willkommenste war, daß die sich vom Buchstaben des Dogma's lossagende Vernunft damit dem Unglauben unrettbar entgegengehe, hatte Kant für alle Zeiten widerlegt, und dem Denken seinen Antheil an der Gotterkenntniß gerettet und begründet. Reinholds Wirksamkeit wurde dadurch eine so gewaltige, daß er früher, als die meisten außer ihm, in einer Sache, welche der Form nach, worin sie sich gab, verneinend, zerstörend und zweifelmüthig aussah, das positivste und starkgläubigste Religionserzeugniß des Jahrhunderts erkannte und mit festem Arme emporhielt, zur Scham und Schande der sogenannten starken Geister, zum Schrecken der im Finstern schleichenden Heuchelei. Denn den zweifelsüchtigen Freigeistern wurde ihre blöde Seichtigkeit nachgewiesen, womit sie im Zweifeln auf halbem Wege stehen geblieben waren, den Geistesverdüsterern aber ihre Freude des Hangens an vermeintlich widervernünftigen Glaubenssätzen dadurch verleidet, daß sich die Grundlage dieser wunderbaren Sätze als eine durchaus vernünftige auswies.

Die Art, wie Reinhold die Kantische Idee auffaßte und in ihrer unmittelbaren Gestalt wiedergab, bildete zwar nicht die Höhe, wohl aber die breite und sichere Unterlage der ganzen folgenden Bewegung. Reinhold war der Anfänger der Richtung, welche man die Kantische Schule im freieren Sinne nennen darf. Von ihr gingen alle ferneren Bewegungen aus, und zu ihr streben auch wieder in neuerer Zeit alle mehr oder weniger zurück, in dem richtigen Gefühl, daß einer überhand nehmenden Entfremdung der verschieden gerichteten Zweige, worin unsere philosophische Wissenschaft allen allgemeinen und Achtung gebietenden Zusammenhalt zu verlieren bedrohet war und noch ist, nicht besser entgegen gewirkt werden kann, als durch ein desto gefliſſentlicheres Zu-

rückgehen auf ihren Urstamm. Freilich kann dieses Zurückgehen ein zweifaches sein, je nachdem man den Stamm für einen auch noch in der Gegenwart fortwachsenden hält, oder ihn für einen bereits völlig ausgewachsenen ansieht, wo er dann außer lebendigem Zusammenhang mit der Zukunft geräth und zu Holz wird. So lange Reinhold in der Kantischen Schule das Steuerruder führte, war das Letztere nicht zu befürchten. Vielmehr wurden schon die Zurüstungen zu den nun folgenden fruchtbaren und selbständigen Entwicklungen in seiner Elementarphilosophie gemacht. Die von Kant mit mächtiger Faust aufgerissene Pforte zu einer neuen Welt schon für die neue Welt selbst zu halten, verhinderte ihn die Weitsichtigkeit seines Blicks.

Dem liebenswürdigen Wiener Mönch schloß sich als Verkündiger der neuen Lehre bald, wie zur Ergänzung und zum interessanten Widerspiel, ein nur um vier Jahre jüngerer protestantischer Kandidat aus der Lausitz an, einer jener trockenen Feuergeister, in denen die ruhig bildende Kraft von der Gluthhitze der anregenden und neue Gebiete für den eroberungslustigen Gedanken öffnenden Thätigkeit übersprühet wird, einer jener Geister, welche wie Meteore vorüberschießen, wie Eroberer zu fernen Ländern eilen, und wie Alexander von Macedonien, während man sie noch am Granikus wähnt, schon in Persepolis, während man sie in Persepolis sucht, schon an den Ufern des Indus angelangt sind. Dieser Feuergeist war Johann Gottlieb Fichte. Hatte der an's Licht eines höheren Tages empor getretene Barnabitermönch in der Religion der praktischen Vernunft eine Reinigung und Aufklärung des ächten Christenglaubens gesehen, so ergriff der verwegenere und keckere Protestant die Wissenschaft der praktischen Vernunft als Werkzeug, den Christenglauben nicht allein zu reinigen, sondern auch zu stärken, zu beleben, zu schärfen, zu erweitern, zu vertiefen, ja dem Himmel-

reiche Gewalt anzuthun, und dasselbe gleichsam auf die Erde herabzuziehen.

Fichte's Leben war durch und durch so abenteuernd bewegt, als bei Reinhold nur die Jugendzeit gewesen war. Nachdem er von seiner Heimath früh nach Schulpforte, später nach Zürich und nach Königsberg umhergetrieben worden war, nach Zürich, wo Pestalozzi sein Freund wurde, nach Königsberg, wo er mit seinem Lehrer Kant Umgang pflog, umleuchtete ihn sein philosophischer Ruhm schnell und plötzlich wie ein Blitz, da es sich zeigte, daß die „Kritik der Offenbarung", welche von Jedermann für Kants anonyme Arbeit gehalten worden war, Fichten zum Verfasser habe. Dieser glückliche Umstand trug dazu bei, daß ihm zum Ersatze des abgehenden Reinhold die Professur der Philosophie in Jena übertragen wurde, welche er jedoch nach sechs Jahren plötzlich, wie sie gewonnen war, auch wieder aufs Spiel setzte und im verwegenen Spiel verlor, vielleicht schon von einer dunklen Ahnung getrieben, für den Rest seines Lebens in einem anderen Staate, an einem größeren Volksschauplatze, zu einer zukünftigen Zeit deutscher Volksbedrängniß noch nöthiger zu sein, wie er es durch seine im Jahr 1808 zu Berlin unter den Augen des triumphirenden Feindes gehaltenen Reden an die deutsche Nation wirklich gewesen ist.

Fichte wirkte an der Universität Jena besonders erfolgreich durch seine Vorträge „über die Bestimmung des Gelehrten", welche man mit einem von ihm selbst einmal gebrauchten Ausdrucke wohl wissenschaftliche Erbauungsstunden nennen kann. Fichte weckte hier die edelsten Flammen moralischer Begeisterung, und setzte dadurch in höherem Tone die Art und Weise fort, in welcher früher in Leipzig Gellert unter dem Titel moralischer Vorlesungen so viel Erweckung und Anregung gestiftet, als sich Beifall und Dank erworben hatte. Die Fichte-

schen moralischen Erbauungsstunden sind eben so sehr, als die Gellertschen, charakteristische Denkmäler der scharfen inneren Triebkraft des aufs Gewissen seiner freien Ueberzeugung gewiesenen Protestantismus in Deutschland, wie sie ein anderes Land nicht leicht sehen möchte, und ein Publikum, vor welchem solche Vorlesungen mit Dank und Beifall gehalten werden konnten, hat dadurch eben so sehr sich selbst, als seinen Lehrern, ein unvergeßliches Ehrendenkmal gesetzt. Fichte schloß seine vierte Vorlesung über die Bestimmung des Gelehrten[1]) im Jahre 1794 mit folgenden Worten:

„Es ist ein stärkender seelenerhebender Gedanke, den jeder unter Ihnen haben kann, welcher seiner Bestimmung werth ist: auch mir an meinem Theile ist die Kultur meines Zeitalters und der folgenden Zeitalter anvertraut; auch aus meinen Arbeiten wird sich der Gang der künftigen Geschlechter, die Weltgeschichte der Nationen, die noch werden sollen, entwickeln. Ich bin dazu berufen, der Wahrheit Zeugniß zu geben; an meinem Leben, und an meinen Schicksalen liegt nichts; an den Wirkungen meines Lebens liegt unendlich viel. Ich bin ein Priester der Wahrheit; ich bin in ihrem Solde; ich habe mich verbindlich gemacht, alles für sie zu thun und zu wagen, und zu leiden. Wenn ich um ihrer willen verfolgt und gehaßt werden, wenn ich in ihrem Dienste gar sterben sollte — was thäte ich dann sonderliches, was thäte ich dann weiter, als das, was ich schlechthin thun müßte?"

Diese Seite war Fichte's Stärke, in ihr war er groß. Er war ein Mann von moralischer Schlagkraft, wie es wenige gegeben. Bei ihm wurde gleichsam alles Dasein zur Moral; die Welt löste sich ihm auf in ein versinnlichtes Materiale

1) Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, von J. G. Fichte. 1794. S. 95.

unserer Pflicht; dieses war ihm der letzte Grund aller Erscheinung, und der Zweck der Philosophie, diesen Grund aus den Hüllen der Erscheinung als aus eben so vielen Nebelschleiern, womit er unseren sinnlichen Augen verhüllt und umwickelt ist, zu enthüllen, auszuscheiden und in den Gemüthern zu befestigen. Denn diese Sinnenwelt, wohinein wir geboren werden und aus welcher wir wieder hinaus sterben, ist keineswegs eine Welt der Wahrheit, sondern eine Schatten- und Nebelwelt, und die Philosophie ist das Vermögen, durch Denken oder freies Schematisiren ihren unfreien Schematismus abzustreifen, und uns dadurch in der wahren und wirklichen, d. h. der moralischen Weltordnung, mit anderem Wort im göttlichen Leben als ein Glied und Werkzeug zu erblicken. Eine solche energische Auffassung und Durchführung des Kantischen Grundgedankens mußte in den Gemüthern magisch zünden, wie ein Blitz der Erleuchtung, und den Eindruck hervorbringen, als fange erst jetzt die ganze Tiefe der von Kant erschlossenen Wahrheit sich zu enthüllen an. Fichte machte in der That mit der Lehre von den zwei Welten erst rechten Ernst, indem er den Standpunkt des Menschen aus der Sinnenwelt heraus ganz und gar in die moralische Welt hinein rückte, und die Welt der Erscheinung ganz und gar in die Welt der Wahrheit aufzulösen trachtete. Fichte war dabei von dem ganzen Selbstgefühle durchdrungen, das zu sein, was er wirklich war, der Höhe- und Culminationspunkt dieser ganzen geistigen Bewegung. Wie wenig ihm dieses starke und stolze Selbstgefühl indessen zu einer persönlichen Ueberhebung über seinen Lehrer und Meister ausartete, bezeugen am besten seine eigenen Worte in dem Einladungsprogramm zu seinen Vorlesungen über die Wissenschaftslehre [1]): „Der Ver-

1) Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie. 1794. S. VI.

fasser weiß es, daß er nie etwas wird sagen können, worauf nicht schon Kant, unmittelbar oder mittelbar, deutlicher oder dunkler gedeutet habe. Er überläßt es den zukünftigen Zeitaltern, das Genie des Mannes zu ergründen, der von dem Standpunkt aus, auf welchem er die philosophirende Urtheilskraft fand, oft wie durch höhere Eingebung geleitet, sie so gewaltig gegen ihr letztes Ziel hinriß. Er ist eben so innig überzeugt, daß nach dem genialischen Geiste Kants der Philosophie kein höheres Geschenk gemacht werden konnte, als durch den systematischen Geist Reinholds, und er glaubt den ehrenvollen Platz zu kennen, welchen die Elementarphilosopie des letzteren, bei den weiteren Fortschritten, die die Philosophie, an wessen Hand es auch sei, nothwendig machen muß, dennoch immer behaupten wird."

Fichte war eben so sehr, wie Reinhold, von der Ueberzeugung durchdrungen, daß der Standpunkt der Weltverachtung, auf welchem die erhabene Moral der Evangelien steht, zum wenigsten in einem weit größeren Einklange mit der neuen philosophischen Auffassung desselben Thema's stehe, als mit einer anderen zu jener Zeit vorzüglich beliebten seichten Erklärungsweise, nach welcher die Kreuzigung des Fleisches und seiner Begierden zu einer bloßen anempfohlenen Vorsichtsmaßregel des gütigen Gottes herabgesetzt wurde, nicht durch ein Uebermaß in der Speise sich Indigestionen zuzuziehen [1]). Er nahm vielmehr die Lehre von der Kreuzigung des Fleisches, von der Wiedergeburt aus dem Geist, vom neuen Wandel im Himmel, vom neuen Menschen in uns, von der Abkehrung vom Sichtbaren und Hinwendung zum Unsichtbaren, als die lebendige und anschauliche Sprache des in die Welt mit der Macht einer

1) Vgl. Fichte's Appellation an das Publikum über die durch ein Kurfürstl. Sächs. Confiscationsrescript ihm beigemessenen atheistischen Aeußerungen. 1799. S. 73.

thatenentflammten Begeisterung eingetretenen Emporrückens des Lebens der Menschheit aus der Welt der Erscheinung in die Welt der Wahrheit. Er durfte daher, als der entscheidende Zeitpunkt für das Schicksal der neuen Lehre heran kam, wo eine über ihre wahre Tendenz desorientirte Partei ihn des Atheismus und der Irreligiosität beschuldigte, und in Folge dessen die Confiscation seiner Abhandlung über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregirung (nebst Forberg's Entwickelung des Begriffs der Religion) bewirkte, sich eben so sehr mit gutem Gewissen und dem besten Rechte vielmehr als einen Vertheidiger und Enthusiasten evangelischer Wahrheit fühlen und in diesem Sinne handeln. Seine 1799 ans Licht gegebene Appellation an das Publikum über die (durch ein churfürstlich sächsisches Confiscationsrescript) ihm beigemessenen atheistischen Aeußerungen ist in dem Tone eines Mannes geschrieben, der nach der Erringung einer Märtyrerkrone gleichsam brennt, und im nächsten Jahre noch weit lieber einen Scheiterhaufen zur Ehre Christi, als das Katheder zur Ehre Kant's bestiegen haben würde. Indessen wurde ihm durch die Milde und Humanität seiner Vorgesetzten der Triumph über seine Feinde nicht so leicht gemacht. Er mußte den Schmerz erleben, in ein Jahrhundert zu fallen, welches die Märtyrerkronen durch die Klugheit und Umsicht, womit es sie aufsetzt, ihres besten Glanzes beraubt [1]). Denn die Entlassung aus dem

1) Auch Forberg, der Verfasser des mitconfiscirten Aufsatzes, schrieb damals an Fichte aus Saalfeld (vom 24. Januar 1799): „Es ist heut zu Tage schwer, Märtyrer zu werden, selbst wenn man nicht übel Lust dazu hätte." Vgl. J. G. Fichte's Leben, von J. H. Fichte. 1830. Bd. II. S. 414. Wer sich indessen dennoch darüber verwundern sollte, daß die Weimarische Regierung überhaupt nur auf einen Vorwurf des Atheismus gegen die Fichtesche Wissenschaftslehre als möglich einging, der möge seine Verwunderung durch eine zweite dämpfen, indem er die 16te Schellingsche Vorlesung der Einleitung in die Philoso-

Amte, welche allerdings, aber einzig und allein durch einen übereilten Schritt Fichte's provocirt, erfolgte, konnte durch die Art, wie sie sich zutrug, nicht im Lichte einer gehässigen Verfolgung erscheinen; sondern geschriebenes Recht trat hier mit ungeschriebenem, menschliches Recht mit göttlichem in einen Conflict, wie er in so wichtigen Wendepunkten des weltgeschichtlichen Lebens unvermeidlich ist, und selig sind die zu preisen, welche in so großen Momenten die Vorsehung als ihre Werkzeuge erkieset, sei nun der Ausgang, wie er wolle.

Das deutsche Volk war von der Vorsehung nicht zu dem grausamen Schicksale bestimmt, die gottbegeisterten Träger der Idee mit schnellen Märtyrerkronen zu zieren, und dadurch die in ihm aufgegangene Philosophie zur Privatsache einzelner unterdrückter Sekten herabzusetzen; sondern es fiel ihm das schönere Loos, auf den gewaltig mitwirkenden Anreiz seiner Philosophen die Erlösung aus den Fesseln einer engherzigen Zersplitterung und Verdumpfung thatsächlich an sich selbst zu beginnen, und sich zu diesem Ende auf den Gefilden Leipzigs die Bluttaufe zu geben, mit welcher Völker die Ideen, welche die Vorsehung in ihr Herz giebt, zu besiegeln pflegen. Nie darf in Zukunft einst das stolze und große Deutschland vergessen, daß ohne eine vorhergegangene geistige Emporraffung der gebildeten Kreise

phie der Mythologie aufschlägt, woselbst wörtlich Folgendes zu lesen ist (F. W. J. von Schelling's sämmtl. Werke. 2te Abth. Erster Bd. 1856. S. 370): „Indem sich Fichte des Eingehens in die Erscheinungswelt begab, konnte er auch das Ich in seine eigene Erscheinung, zu der es sich nämlich fortbestimmte, nicht verfolgen, und es entging ihm, daß zu der Welt dieses empirischen, selbst der Erscheinung angehörigen Ichs, der Begriff eines über die Erscheinung erhabenen, jenseits derselben stehenden, aber zum Abschluß einer außerdem ziel- und endlosen Welt schlechterdings erforderlichen Wesens, der Gedanke Gottes gehört. Fichte konnte die Thatsache läugnen, dieß war nicht wissenschaftlicher — aber faktischer Atheismus." Die Stelle ist zwar schwer verständlich, aber sie steht da.

durch seine Philosophen und philosophischen Dichter aus den Banden der Muthlosigkeit und der gemeinen Prosa der materiellen Interessen, der Aufruf des preußischen Königs an sein Volk schwerlich den thatkräftigen Erfolg in der Nähe und den erfolgreichen Wiederklang in der Ferne würde gefunden haben, von welchem die Erhaltung unserer Sprache und Sitte abhing. Und nie wird das dankbare Deutschland vergessen, daß es die Hörsäle der Jenaischen Universität waren, aus denen ein Hauptstrom dieses befreiungskräftigen Feuers seinen Ausgang nahm. Deutschlands Seele wandte sich nicht, wie einst die des Athenischen Volks, ab von der Philosophie und von seinem Sokrates; Deutschlands Großherzigkeit fürchtete nicht, wie einst Athens egoistischer und verblendeter Kleinmuth that, von der Philosophie Umsturz der Sittlichkeit und Religion; vielmehr ahnete es zu seinem Glücke eine Erhöhung und Verstärkung beider in dem neuen und guten Geiste, welcher von dem tiefsinnigen Kant ausging, den es mit Stolz den seinigen nannte, und der durch Fichte's Reden an die deutsche Nation als ein Feuer wirkte, in welchem die unüberwindlichen Waffen der Eintracht und des Volksgefühls geschmiedet wurden, die das Vaterland von seiner Schmach reinigten.

Und um die Philosophie noch enger an das deutsche Volksbewußtsein anzuknüpfen, hatte der Geist der Weltgeschichte im Herzen unseres nationalsten Dichters, Friedrich Schiller's, ihr einen Altar entzündet, welcher beständig von den reinsten und geistigsten Gefühlen brannte. Schiller ergriff die erhabene Lehre von den zwei Welten mit dem ganzen Enthusiasmus seiner reichen und musikalischen Seele. Die Schiller'sche Muse hat wie eine unsichtbare, aber einflußreiche Gottheit über der ganzen folgenden Entwicklung der deutschen Philosophie leitend und maßgebend gestanden, und der hitzigen Schroffheit, womit der frühere Kantianismus häufig ins

Leben trat, den Schleier der Grazie umgeworfen. Schiller hat in den Worten des Glaubens, der Resignation und vielen anderen unter seinen lyrischen Gedichten einen Kreis von Tonarten durchgespielt, welche aus verschiedenen Wendungen und Umstimmungen des Kantischen Standpunktes hervorgingen. Er hat in seinen Aufsätzen philosophischen und ästhetischen Inhalts selbst im Interesse dieses Standpunktes geschrieben. Er hat in seinen Tragödien die Fußtapfen der moralischen Weltordnung ahnungsvoll verfolgt, und namentlich in seiner Johanna von Orleans den dichterischen Triumph der höchsten moralischen Stufe ergriffen und gefeiert, auf welcher die Seele sich weiß als eine, welche gesandt ist in die Welt, aber nicht von der Welt ist, und nach kurzem Schmerz wieder die ewige Freude vorzieht. Es ist daher ein höchst bedeutungsvolles Zeichen, daß das deutsche Volk Schiller'n zu seinem Lieblingsdichter erkoren hat, wie keinen anderen neben ihm. Das deutsche Volk hat durch diese Wahl ein öffentliches Bekenntniß abgelegt, daß seine Sache und die Sache seiner Philosophie fortan untrennbar sein sollen.

Schiller hatte als Dichter die höhere Welt nicht nur im Pflichtgebote, sondern auch in der poetischen Anschauung ergriffen, und als eine ideale Schau der Genialität, ein göttliches Wunder gefeiert. Ihm wurde die Welt daher nicht nur, wie Fichte'n, zum Material der Pflicht, sondern vielmehr noch zum Material einer lebendigen göttlichen Welt von Idealen, welche sein schaffender Genius in geistiger Anschauung ergriff. Dieser Ruf der begeisterten Dichterseele blieb von philosophischer Seite nicht unbeantwortet. Es war das edle und befreundete Dioskurenpaar zweier junger Schwaben, welches dem Winke des schwäbischen Dichters mit ähnlichen Gedanken entgegen kam. Schelling und Hegel hatten beide ihre Bildung auf demselben theologischen Seminar in Tübingen empfangen, von wel-

chem später durch Strauß eine erschütternde Wirkung in der theologischen Welt ausging. Sie waren beide durch das Studium der Kantischen Werke für die neue Sache gewonnen worden, hatten aber dieselbe nicht von der abstrakten und schulmäßigen, sondern von der concreten und anwendbaren Seite lieb gewonnen und sich zu eigen gemacht. „Es ist Zeit" — sprach Schelling unter anderem [1]) — „daß man nicht immer wieder wegen der Schwachen im Lande zum Alphabet der Philosophie zurückkehre, da der Weg, den diese Philosophie noch vor sich hat, groß genug, und sogar die erklärten Feinde, die sie im Rücken läßt, von keiner Bedeutung sind." Daher faßten sie, im Gefühl, daß die neue Lehre sich noch zu eingeschränkt in ihrem engen und abstrakten Gebiete halte und zu wenig ihre fruchtbringende Kraft in Beziehung auf die übrigen Wissenschaften geltend mache, gemeinschaftlich den Plan, im Namen der Philosophie einen förmlichen Eroberungszug in die Ländergebiete der empirischen Wissenschaften zu beginnen, um alte Schläfer aus ihren Träumen zu stören, die gespreizte Resignation hohler Eitelkeit aus ihren Schlupfwinkeln zu treiben, in die alten Rüstkammern des Geistes reinigend einzudringen, alten Rost von den Waffen zu fegen, alte mit Unrecht außer Gebrauch gekommene Werkzeuge des Gedankens wieder in Gebrauch zu setzen, das Untaugliche aber im Feuer zu vertilgen, und nebenbei für die der neuen Lehre zugefügten mannichfachen Unbilden das Rächeramt zu üben. Das Unternehmen war ganz im ursprünglichen wahren Geiste Kant's gedacht, konnte aber nur als erster Anstoß einer weit aussehenden Bewegung wirken, deren letzter Erfolg sich auch selbst im gegenwärtigen Augenblicke noch lange nicht bemessen läßt. Auch dieser weit

1) Abhandl. zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1796 und 1797, in Schelling's sämmtl. Werken. 1. Abth. Erster Bd. 1856. S. 413.

aussehenden Bewegung Anfang, in deren mittelsten Strudeln noch heute die philosophische Wissenschaft wild umhergeworfen schwankt, ging von Jena in die Welt aus. Durch dieses kühne Unternehmen entfesselt, erwachten zuerst alle Keime der Zwietracht, welche durch die bisherige Entwickelung gesäet waren, zur unbändigsten Gährung, deren Ungestüm von der Macht der geistigen Gewalten zeugt, welche hier in Unruhe versetzt und zum Theil mit Lebensgefahr bedrohet wurden. Denn Schelling und Hegel waren nicht mehr gesonnen, bescheiden für den Platz zu danken, welchen die übrigen Wissenschaften der Philosophie unter anderen auch als einer friedlichen Mitbürgerin in ihrer Mitte verstatteten; sondern wollten vielmehr der Philosophie den herrschenden Platz wieder erobern, welchen sie im Alterthum unter den Wissenschaften behauptet hatte, einerseits als ihre Mutter, ihre Wurzel und Quelle, andererseits als ihr allumfangender Organismus, welcher sie aus ihrer unüberschaulichen und todten Vereinzelung in ein leicht überschauliches und dabei lebendiges Ganze verbinde, und worin der ganze Gliedbau des Wissens so vom Blute philosophischer Gedanken durchfluthet sei, daß kein kleinster Theil gedacht werden möge, den die Philosophie nicht mit ihrem Leben adle, und aus dem nicht am Ende der philosophische Begriff als Sieger emportauche. Mit aller Kraft, die ihnen zu Gebote stand, verkündigten sie dies, theils vom Katheder herab, theils in der von ihnen gemeinschaftlich herausgegebenen philosophischen Zeitschrift, sowie in besonderen Werken, daß jeder Punkt im All ein vom Leben der Idee durchdrungener, jeder Punkt ein auf seine eigenthümliche Art geistiger und beseelter sei.

Das durch Kant neu hervorgetretene Ideenland, welches Anfangs nur in dem majestätischen Schimmer eines wie mit ewigem Schnee bedeckten Gebirges geglänzt hatte, in welchem sich einzelne Gemsenjäger sparsame Fußpfade bahnten, füllte

sich nun, sobald man immer deutlicher merkte, wohin die Pfade führten, mit einer Menge auf Entdeckungen ausziehender Abenteurer, welche sich in den quellreichen Thälern, den fruchtbaren Wildnissen und einladenden Einsamkeiten dieses Gebirges Wohnplätze suchten, oder auch, um nach werthvollen Erzen zu graben, weiter in seine Tiefe drangen. Die Philosophie sah sich bald von dem ganzen Zauber angeweht, welchen Entdeckungsfahrten in fremde Landstriche, Eroberungszüge in unbekannte Wildnisse mit sich bringen. Die Wunder keiner Reise gleichen denen einer solchen wissenschaftlichen Entdeckungsfahrt (wie z. B. Schelling's transcendentaler Idealismus, Hegel's Phänomenologie), auf welcher, wie durch Magie hervorgerufen, Welten in der inneren Anschauung sich enthüllen, von denen bisher die Ahnung mangelte, voll Reichthum und Ausbeute, voll Aussichten in eine weiteste Zukunft. Man konnte es einem Wiedererwachen der Romantik des germanischen Heldenthums in seinen begeisterungstrunkenen Wikingerzügen und Kreuzfahrten vergleichen, nur mit dem Unterschiede, daß, wie in der alten Zeit die Kämpen im Vordergrunde, die Zauberer aber im Hintergrunde standen, jetzt (vielleicht um zukünftigen Kämpen des ächten Germanenthums das Feld zu bereiten) die Zauberer in den Vordergrund rückten, mit ihrer Entfesselung bis dahin unbekannter Geistesgewalten, mit ihrer Lüftung des Naturschleiers, mit ihrer Auflösung des Räthsels der geschichtlichen Vergangenheit durch die Berechnung einer Zukunft, die erst werden soll, aber eben durch die Lösung des Räthsels wird; mit ihrer wirksamen und schlagenden Taktik der Begriffe und Standpunkte. Und wer möchte, sobald er nur die Sache aus dem Gesichtspunkte des geschichtlichen Zusammenhanges betrachtet, einen solchen gleichsam bacchantischen Jubel dem deutschen Herzen, ja man darf vielmehr sagen, dem Herzen der Menschheit verdenken, welches die Quelle der heiligen Sagen von

einer höheren und besseren Heimath unerwartet sich in seinem eigenen Inneren geöffnet sah durch die Alles überwindende Macht des Gedankens? Es war der merkwürdigste Durchgangspunkt im Leben unseres Volkes. Es war ein Silberblick genialer Hervorbringungen, welcher genügte, um für eine unabsehbare Zukunft den fruchtbarsten und zugleich mannichfaltigsten Samen auszustreuen. Denn der in Jena durch Reinhold angebrochene warme Ideensommer hat Alles, was sich später in der Philosophie besonders geltend gemacht hat, theils schon als Frucht getragen, theils mit Blüthe angekündigt. In Jena sproßte die Wurzel, aus welcher der Baum einer neuen Wissenschafts- und Lebensbildung heraus wuchs. Ein reicher Strahlenbüschel von Schößlingen ging aus seinem Stamm hervor, und verbreitete sich, aus ihm seine Säfte ziehend, in alle Weltgegenden. Und diese Zweige wuchsen in lebendiger Wechselwirkung mit und durch einander, und was sie wie mit Bruderbanden an einander kettete, war nicht die Erkennungsformel des Kantischen Symbolums, die man als überflüssig verworfen hatte, sondern der in Kant zum Vorschein gedrungene Geist einer Auflösung der Stoffe in Anschauungen und Begriffe, und eines Lebens in zwei Welten. Höchstens daß Fichte und Schelling durch ihre Autorität als Anheber und Wegweiser der freieren Richtungen um die Zweige derselben ein loses und sanftes Band schlangen, welches indessen an vielen Punkten eben so entschieden abgelehnt, als an anderen begierig ergriffen wurde. Weit mehr, als dieses lose Band, war das vereinigende Princip der nachhaltige und in immer neuen erschütternden Stößen sich entladende Kantische Impuls, welcher, wohin er drang, fast wider Willen und ohne daß man sich dessen erwehren konnte, eine größere Art des Denkens emportrieb, gleich einem schönen Maitage, an welchem Pelze, Krägen und alles Wintergeräthe,

womit man sich bis dahin noch zu umhüllen gewohnt war, auf einmal nach allgemein überhand nehmendem Gefühle als lästig wegfallen, und man aus dem Strahle der natürlichen und allgemeinen Frühlingssonne die Wärme saugt, welche man in den winterlichen Räumen durch künstliche Ofengluth sich nothdürftig erzeugt hatte. Die Sonne dieses geistigen Maitages war die menschliche Vernunft selbst, welche durch die Mittel, die die neue Anschauungslehre ihr bot, Strahlen eines höheren Lebens aus sich selbst urkräftig erzeugte, die sie bis dahin entweder gar nicht oder vergebens in sich gesucht hatte.

Man kehrte am Kantianismus seine starken und fruchtbaren Seiten hervor, und bestand auf seinen kühnsten Anforderungen. Das Verborgene mußte an den Tag. Die von Kant in seinem Jugendmuth geladene Batterie löfete ihre Salven. Denn obgleich das Kantische System sich auf den Standpunkt eines philosophischen Zweifelmuthes gestellt hatte, so war dies doch ein Zweifelmuth von sehr kühner Natur, welcher nur darum unserer Erkenntniß die Beziehung auf Dinge, die nicht Erscheinungen seien, absprach, damit sie den Inhalt der wirklichen Dinge dieser Welt, welche Erscheinungen sind, als ein Erzeugniß des eigenen Anschauungsvermögens aus sich selbst hervorbringe oder construire, ähnlich wie die Einbildungskraft nach gegebener Regel die Figuren der Geometrie aus eigenen Mitteln in sich gesetzlich erzeugt und hervorbringt, oder wie der Kopfrechner aus wenigen gegebenen einfachen Größen ein zusammengesetztes und überraschendes Facit in sich erzeugt, ohne alle Zuhülfenahme einer sonstigen Anschauung. So auch mußte sich die uns bekannte Welt — diese Anforderung floß unumgänglich aus der Kantischen Anschauungslehre — in ein im Kopfe berechenbares Exempel verwandeln, dessen einfacher Ansatz in den Gesetzen unseres eigenen Erkenntnißvermögens gegeben sei. Diese Selbsterzeugung oder

Construction des uns bekannten Weltalls wurde daher fortan das große Thema der deutschen Philosophie. Von dieser großen Idee aus entfaltete sich die anregendste Polemik gegen den früherhin weit überschätzten bloß historischen Notizenballast und Bücherkram, indem jetzt alles, was die Erfahrung aus dem Gegenstande durch Beobachtung gewinnt, in jedem Falle nur als ein bloßes Material zur Entwickelung von Naturgesetzen angesehen werden konnte, welche am Ende aus den Anschauungsformen des eigenen Geistes zu entwickeln und zu erzeugen seien. Die Idee einer Selbsterzeugung der Welt wirkte dadurch so erregend auf alle übrigen Wissenschaften ein, daß sie die Methode derselben in allen Gebieten eben so hoch zu steigern befahl, als dies früher nur in dem Gebiet der Mechanik des Himmels geschehen war. Kant's großer Satz, daß, so wie diese Sinne nur für diese Welt seien, so auch diese Welt nur für diese Sinne und Anschauungsvermögen sei, daß also Sinn und Gegenstand aufs genaueste für einander bestimmt, ja in gewissem Sinne eins und dasselbe seien, dieser Satz wurde ein Werkzeug, nach Zusammenhängen und Gesetzen zu forschen in Gebieten, die man bisher nur blöde und blind durchwandelt hatte. So bildeten sich die Keime zu einer zusammenhängenden Auffassung von Natur und Weltgeschichte, mit dem Streben, überall aus der Erscheinung in das Gesetz, aus dem Aeußeren in das Innere, aus der mechanischen Vereinzelung in den organischen Zusammenhang zu bringen. Man begriff, daß es nicht genüge, die Natur nur als einen Haufen mechanischer und chemischer Bausteine zu betrachten, deren Zusammenhang man mit vornehmthuender Resignation der Ueberlegung eines gütigen Schöpfers überließ, sondern daß nur ein Organismus lebendiger Ideen und Anschauungen dasjenige sein könne, was ihrer scheinbaren Wirklichkeit als wirklicher und wesenhafter Schein zum Grunde liegt. Man begriff, daß die Weltgeschichte

ein dialektischer Vernunftproceß sei, und die Weltbegebenheiten in höchster Instanz nicht von zufälligen und persönlich bewegten Ereignissen, sondern von zeitbewegenden Ideenströmungen und moralischen Trieben der großen Völkermassen regiert werden. Und wie dürftig erscheint gegen diese Auffassung, welche gegenwärtig schon nicht mehr der Wissenschaft allein gehört, sondern der gewaltige Hebel geworden ist, der dem Zeitgeiste unserer Tage einen so großen Vorsprung vor dem Bewußtsein vergangener Perioden giebt, die frühere bloß pragmatische Auffassung, selbst eines Herder!

Im Lichte des neuen Standpunkts erschienen die höchsten Güter des Lebens aus ihrer Ferne wie durch einen Zauber in eine größere Nähe gerückt. Die Gottheit, welche der Verstand bisher nur über den Sternen gesucht hatte, lernte er als eine Alles durchdringende, gütige und zum Besten lenkende Macht wiederum in sich selbst ergreifen, und die Mystik, welcher bisher diese tiefere Auffassung allein eigen gewesen war, befand sich auf ihrem Standpunkte fortan nicht mehr allein, sondern mußte in ihrem eigenen Felde der Vernunft, ihrer vermeintlichen Feindin, einen Platz bei sich vergönnen, und ein Verhältniß mit ihr eingehen, bei welchem beide nur gewinnen konnten. Die politische Freiheit, welche bisher nur im grellen Lichte eines verdrängungssüchtigen Systems gesehen worden war, begann nun aufgesucht und gepflegt zu werden im Vorhandenen, und der Begriff der politischen Neuerung machte dem der politischen Entwickelung, der Begriff der starren Staatsmaschine dem des wachsenden Staatsorganismus Platz. Das Thema aller Wissenschaft aber wurde überhaupt lebendiger erfaßt; denn man lernte in allen Dingen ohne Ausnahme mehr als vordem den lebendigen Geist ergreifen, alles geistvoller behandeln, alles mit durchgreifenden Gesetzen zügeln und beherrschen, und den Stoff des Wissens nur noch insofern hoch-

achten, als er durch das Gesetz und den Gedanken, dessen Träger er ist, höheren Sinn und Würde bekommt. Andererseits auch verschwand aus dem Wissen die hergebrachte Ausschließlichkeit der Stoffe. Denn wo nur allein noch der Adel des Gedankens galt, da konnte kein Adel des Stoffes als eines solchen mehr bestehen. Der Grieche mußte es leiden, daß der Indier mit seiner ausgebreiteten Literatur sich als eine vergleichbare Größe neben ihn stellte. Die Offenbarung der Hebräer mußte es leiden, daß der antike Mythus des Orients und Occidents sich als eine vergleichbare Größe ihr gegenüber stellte. Die Naturwissenschaften mußten es leiden, daß ihrer früher einzig für Erfahrung gehaltenen äußeren Empirie die Empirie des inneren Sinns dreist als eine vergleichbare Größe gegenüber trat.

Gegen das, was noch in der Zukunft liegt, verhält sich das Vergangene auf jeden Fall nur erst wie ein Anfang. Die bewegungskräftigen Ideen im Gebiete der Natur und Weltgeschichte, welche die Ergebnisse des vergangenen Denkprocesses bilden, so gut und deutlich sie für ein unbefangenes Auge aus den Formen der gegenwärtigen Systeme bereits heraus zu lesen sind, finden sich in ihnen doch dem Buchstaben nach erst in einer Gestalt, welche mehr auf eine Uebergangsstufe, als eine Vollendung deutet. Und was noch viel bedeutungsvoller ist, als dieses, so liegen weit stärkere Anreizungen, als die bisherigen, zur Vollendung unserer philosophischen Wissenschaft erst noch in der Zukunft. Denn die Religion ist das ethische und philosophische Bewußtsein der Menschheit im Großen. Sein Erwachen in mannichfaltigen geistigen Bewegungen der Gegenwart setzt aber augenblicklich noch zu sehr durch die Unreife ihres Erscheinens in eine bloße Verwunderung. Von Tage zu Tage wird sich auch das öffentliche Urtheil mehr auf die Tiefe der Sache werfen müssen, welche bisher nur erst auf Kathedern

und in Büchern lebendig gewesen ist. Das Leben wird sich zu seiner Zeit fordern, was seines Rechtes ist, und es wird hoffentlich zu dieser Zeit seine Theologen und Philosophen zu Hause antreffen. Nicht mehr wird sich dann noch irgendwo der Wahn halten können, als hätten wir nun lange genug theoretisirt und gedacht, und als sei jetzt die bloße Anwendung des früher Errungenen an der Zeit. Denn es ist ein altes und wahres Sprichwort, daß, wer nicht fortgeht, rückwärts schreitet. Der Allerkräftigste, dient er einem niederen Gotte, wird mit aller seiner Stärke doch am Ende nichts empfangen, als die Gaben seines niederen Gottes. Deutschland aber ist nicht auserkohren, den niederen Götzen zum Raube zu fallen. „In der Nation" — sprach Fichte [1]) — „die bis auf diesen Tag sich das Volk schlechtweg, oder Deutsche nennt, ist in der neuen Zeit Ursprüngliches an den Tag hervorgebrochen, und Schöpferkraft des Neuen hat sich gezeigt; jetzt wird dieser Nation durch eine in sich selbst klar gewordene Philosophie der Spiegel vorgehalten, in welchem sie mit klarem Begriff erkenne, was sie bisher ohne deutliches Bewußtsein durch die Natur ward, und wozu sie von derselben bestimmt ist." Nur die Theorie und allein die Theorie ist der Lebenspraxis Innerstes, so gewiß als die That das sterbliche, die Gesinnung das unsterbliche Theil am Menschen ist, und so gewiß als Leben und Natur in höchster Instanz sich auflösen in Sinn und Gesinnung. Wo wirkliche Theorie ist, da folgt die Praxis immer von selbst nach, wie die Wirkung der Ursache, wie die That dem Glauben. Denn was man wirklich glaubt, das wird man schon von selbst nicht unterlassen zu thun, selbst mit Ueberwindung der größten Gefahren. Wer den Glauben und die

1) Aus der siebenten von Fichte's Reden an die deutsche Nation. Leipz. 1824. S. 181.

Theorie um der bloßen Werke willen aus Händen giebt, giebt beides preis. Weit sicherer würde er die Werke eine Weile ruhen lassen, um sich in der Gesinnung zu stärken. Denn die Praxis läßt sich von der Theorie aus beherrschen, beschleunigen, anhalten und anschüren, sie ist in der Gewalt der Theorie. Aber die Theorie, der Geist der Wissenschaft, der Hauch der lebendigen Erfindung, dieses gegen allen Tod und alle Stockung ewig empörerische und den unsterblichen Höhen zustürmende Herz, ist es einmal dahin, wer bringt es wieder?

Die Zeit ist vorhanden, wo der schöne seit hundert Jahren in Deutschland von Philosophen und philosophischen Dichtern gepflegte Enthusiasmus der Humanität und der Vernunft, sowohl im politischen, als auch im kirchlichen Leben der Nation, die entsprechenden und nothwendigen Organe seiner Bethätigung im Großen gestalten will. Von diesem schönen Enthusiasmus geleitet, streckt das in Geist und Gewissen seit drei Jahrhunderten zerrissene und verwundete Deutschland nach dem Becher der geistigen Aussöhnung die heilsbegierigen Hände aus. Der Baum der Reformation treibt frische Schößlinge. Seit drei Jahrhunderten bereits hat sich das Christenthum in unserem Volke aus einer äußerlich politischen in eine innere Seelenangelegenheit verwandelt; seit drei Jahrhunderten hat unser Volk seine religiöse Ueberzeugung nicht allein auf sein eigenes Gewissen genommen, sondern auch seine politische Einheit derselben zum Opfer gebracht. Dadurch liegt auf ihm eine schwerere Last zukünftiger Arbeit, aber auch vor ihm ein erhabeneres Ziel, als bei den Völkern, denen die Religion vor wie nach nur politisches Hebezeug war, und deren Gewissen daher in Sachen der Religion ungeirrt und unselbstständig blieb. Dieses Volk wurde nicht geschlagen von Menschen, sondern der Herr ist es gewesen, der es schlug, und nur er kann es wieder heilen. Um seinetwillen leidet es. Sein Schicksal ist

dem bloßen politischen Calcul über die Schultern gewachsen, und steht auf religiösem Boden. Die Last des weltbewegenden Christenthums ist durch die weltregierenden Fügungen auf keine anderen Schultern gewälzt worden, als auf die Schultern dieses Volks. Dieses Volk wird daher im Ganzen und Großen von Jahr zu Jahr, von Jahrzehend zu Jahrzehend tiefer und tiefer hinabzusteigen haben in den ganzen Abgrund seiner eigenen religiösen Seele, und was kann am Ende aus der Tiefe ihres Brunnens wohl anderes entgegenglänzen, als das köstlichste Kleinod, welches es besitzt, das Auge seiner tiefsinnigen Philosophie, das Auge der Gottempfängniß im eigenen Innern, das Auge des sinnenden Geheimnisses? Denn diese Philosophie ist in der großen Anlage, welche ihr durch Kant gegeben wurde, kein bloßer magerer und wortklaubender Verstandesglaube, sondern vielmehr der lebendige und unerschöpfliche, erfinderische und ewig überraschende, denkende Kultus der tiefen Mysterien, von denen wir um uns und in uns umringt sind, der eröffnete Schauplatz, mit eigenen Augen des Geistes einen Blick zu thun in jenes erstaunungswürdige Gebäude, von dem der philosophische Dichter singt [1]):

Kleinlich ist der Staaten Fachwerk vor dem großen Bau der Welt;
Komm, Weltweisheit, Weltengeistes Baugeselle, baue recht!
Die Vergangenheit der Schöpfung bau uns aus den Trümmern auf,
Und die Zukunft der Geschichte baue helle, baue recht!
Löse du die Sprachverwirrung, die den Bau ins Stocken bringt;
Daß Idee den Plan des Meisters her uns stelle, baue recht!
Laß vom Recht und von der Liebe, Weisheit, dir den Thronsaal bau'n;
Bau den Giebel frei und luftig, und die Schwelle baue recht!

1) Friedr. Rückert, Bausteine zu einem Pantheon, in den Gesammelten Gedichten, Frankf. 1843. Th. I. S. 3.

Dritter Vortrag.

Ueber Novalis und die Romantik.

Sie rauschet, sie perlet,
Die himmlische Quelle:
Der Busen wird ruhig,
Das Auge wird helle.
Schiller.

Der Name der Romantik hat im Verlaufe der Zeit seine Bedeutung gewechselt. Anfangs die Bezeichnung einer Dichterschule von höherem und kühnerem Geistesschwung, dient er heutzutage als Bezeichnung für reaktionäre, besonders mittelalterlichen Zuständen zugewendete Bestrebungen einer ultramontanen Partei.

Man erkennt an diesem Schicksale, daß dieser Begriff zu denen gehört, deren sich die Parteileidenschaft unseres Jahrhunderts bemeistert, und mit gänzlichem Absehen von ihrer eigentlichen und ursprünglichen Bedeutung, zu einer erfolgreichen Waffe in ihren heißen Kämpfen umgeschmiedet hat. Man erkennt daran zugleich, daß es sich bei der romantischen Weltanschauung nicht um etwas Geringes kann gehandelt haben. Denn wo die politischen und religiösen Parteileidenschaften in dem Maße entflammt werden, wie sie durch dieses blinde Erkennungszeichen, durch dieses Schiboleth entflammt wurden, ja zum Theil noch heute in lodernden Flammen stehen, da müssen nothwendig tiefe und weitreichende Lebensinteressen im Spiele sein.

Was ist denn eigentlich diese Romantik, welche ihre Freunde für etwas so Hohes, ihre Feinde für etwas so Verwerfliches erklären? Beide verstehen etwas sehr Verschiedenes unter ihr. Wollen wir ihr gerecht werden, so müssen wir ihren Begriff und ihr lebendiges Wesen uns so zu verdeutlichen suchen, daß beide Seiten der Sache, die edle und die verwerfliche, daraus

gleicherweise hervorleuchten, und daß wir zugleich an den eigentlichen historischen Scheideweg gelangen, wo sich das, was unser Zeitalter mit Abscheu als Romantik verwirft, aus dem, was ein früheres Zeitalter mit Begeisterung als Romantik pries, hervorentwickelt und weiter gesponnen hat.

Dieser historische Scheidepunkt kommt nicht erst durch allmählige Entwickelung zum Vorschein, sondern ist der Romantik bereits bei ihrer Geburt mit eingeimpft. Ich finde aber ihre Geburtsstätte, ihren innersten Herd, von welchem aus sich alle ihre peripherischen Flammen und Funken erst entzündet haben, nirgend anderswo anzutreffen, als in Novalis, dem Dichter und Philosophen.

Novalis ist ein Name von großer Bedeutung, mehr noch in unserm Leben, als in unserer Literatur. Während seine Schriften in wenige kleine Bändchen zusammenfallen, auch mehrentheils aus bloßen Fragmenten, Aphorismen und losen Gedenkblättchen bestehen, die mehr Anregung zum eigenen Dichten und Forschen enthalten, als selbst irgend etwas Vollendetes hinstellen, hat doch ihr ganz specifischer und unnachahmlicher Inhalt, theils in gedruckter Form, theils und noch weit mehr schon im engsten Freundeskreise, ehe er gedruckt war, das ganze Feuer der romantischen Denkart entzündet. Die zunächst davon Erfaßten waren in der Poësie Ludw. Tieck und Aug. Wilh. Schlegel, in der Philosophie aber Friedrich Schlegel. An diese schlossen sich in weiteren Kreisen und mannichfachen Schattirungen auf der poëtischen Seite Achim von Arnim, Clemens Brentano, Zacharias Werner, de la Motte Fouqué und viele Andere, von der philosophischen Seite aber Görres, Franz von Baader, Eschenmaier, Adam Müller, nebst ebenfalls vielen Anderen an. Von diesen zu unterscheiden sind dann noch wieder solche, welche zwar zu der romantischen Richtung

in einem inneren verwandtschaftlichen Verhältnisse standen, jedoch wegen zu großer Selbstständigkeit von anderer Seite her nicht zu ihr gerechnet werden dürfen. So auf der poëtischen Seite Friedr. Hölderlin, Amadeus Hoffmann, Heinr. von Kleist, auf der philosophischen Schleiermacher, Schelling und Hegel.

In Betreff der von ihm ausgegangenen Romantik kommt daher Novalis sowohl als Dichter, wie auch als Philosoph in Betracht. Denn obgleich er seiner Naturanlage nach mehr Dichter war, so ist doch sein philosophischer Charakter noch weit mehr, als der poëtische es gewesen, was der romantischen Richtung ihr ausgesprochenes Gepräge verliehen hat.

Ich werfe also zuerst die Frage auf: In wiefern war Novalis poëtischer Romantiker? und was bedeutet die Romantik des Novalis im poëtischen Sinne des Worts?

Romantik ist in der Poësie die Richtung, welche durch ein Vorherrschen der frei schaffenden Phantasie vor dem anordnenden Verstande einerseits, und den in den wirklichen Lebensverhältnissen zur Entwickelung kommenden Gemüthszuständen andererseits entspringt. Von dieser Art waren die mittelalterlichen Dichtungen der romanischen Völker, ihre Erzählungen und Romane, woher der Name entsprungen ist. Sie waren von romantischer, d. h. von phantastischer, mährchenhafter Natur, ließen die Einbildungskraft zügellos in Abenteuern, wunderbaren Begebenheiten und unglaublichen Ereignissen umherschweifen.

Diesem romantischen Charakter steht in der Poësie entgegen einerseits das plastische, leicht überschauliche strenge Maß, der Charakter, welchen die Kunstwerke des klassischen Alterthums vorzugsweise an sich tragen; daher in der modernen Kunst die Nachahmung des antik Klassischen und die wilde Romantik immer als feindliche Gegensätze einander entgegen-

gestrebt haben. Andererseits ist es das tiefere Eindringen in die Zustände des Lebens, in die Gefühlstiefe wirklicher aus dem Leben gegriffener Situationen und die Geheimnisse ihrer Seelenzustände, welchem die Romantik widerstrebt, indem sie es im Gegentheil liebt, sich zu bewegen in Welten einer in der Wirklichkeit nirgends anzutreffenden Idealität, in Welten des Zaubers und des Wunderbaren, in Welten von überirdischen Reizen. Sie liebt vor Allem das Mährchenhafte.

In diesem Sinne des Worts ist Novalis ein Romantiker zu nennen. Seine Dichtungen sind in Betreff ihrer anschaulichen und plastischen Form keine strenge Ausarbeitungen, sondern lauter leicht hingehauchte flüchtige Skizzen, nicht scharfgerissen, sondern in einem duftigen reizvollen Nebel schwimmend; decken auch nirgends andere Seelenzustände auf, als die subjektiven des Dichters, welche freilich von einer so eigenen, zum Theil fremdartigen und interessanten Art sind, daß wir dabei das Gefühl bekommen, als ob selten enthüllete Geheimnisse sich vor uns aufschlössen, und wir in einen niemals ganz zu enträthselnden Abgrund blickten. Dabei wuchert die Mährchendichtung hier in einer überreichen, gleichsam tropischen Ueppigkeit, und spielt ihre Phantasieen und sinnvollen Fugensätze mit so seltsamer und eigensinniger Tyrannei, daß wir zuletzt immer die Dichtung über dem Dichter vergessen, und in der Frage endigen: Wie war es nur möglich, daß die Natur einen solchen Menschen hervorbrachte? In Beziehung auf Alles, was den Kunstwerken Vollendung und Abrundung, Ausarbeitung und Meisterschaft verleihet, haben andere Dichter der von ihm eröffneten Schule ihn übertroffen; in Beziehung auf jenen Seelenzauber aber steht er nicht nur unerreicht, sondern sogar ohne Nebenbuhler da, als ein Mensch, dessengleichen es überhaupt nur einen einzigen gegeben hat.

Goethe soll gesagt haben, mit der Zeit hätte Novalis

ein Imperator werden können, die poëtische Literatur zu beherrschen.

Daß Goethe fähig gewesen sei, in der Trauer um den zu früh dahingeschiedenen Dichter einen solchen Ausspruch zu thun, stimmt mit seiner Fähigkeit, auch das ihm selbst Fremdartige zu fassen und zu würdigen, wohl überein. Hat er ihn gethan, so konnte er sich aber unmöglich auf die künstlerische Darstellungsgabe beziehen, welche bei Novalis eben so gering, als bei Goethe groß und hervorragend war, sondern nur allein auf die dichterischen Tendenzen und Endziele des Romantikers.

Diese Tendenzen waren allerdings von einer solchen Größe und Erhabenheit, daß die fragmentarischen Aufschwünge seiner dichterischen Muse, welche zugleich sein Todesgesang waren, für eine längere Lebenslaufbahn die kühnsten Erwartungen hätten rege machen dürfen.

Die poëtische Muse des Novalis war in zwei Dingen von der Goethischen grundverschieden, dagegen zwei anderen unserer großen Dichter desto näher verwandt. Sie war einerseits eine entschieden philosophisch-spekulative, und hierin eine Verwandte von Schiller, andererseits eine entschieden christlich-religiöse, und hierin eine Verwandte von Klopstock.

Novalis war durchdrungen vom Bewußtsein, daß unsere Poësie bestimmt sei, die allerhöchsten Ziele zu erreichen. Er war durchdrungen vom Gedanken, daß das höchste Ziel der Poësie nicht gemäß der Goethischen Ansicht die reine Formvollendung, sondern der vollendetste und wichtigste Inhalt sei, nämlich allein der religiöse. Daher war er auch zuweilen in der Form nachlässig, scheute sich nicht, zu Gegenständen der Dichtung die formlosesten Stoffe zu wählen, oder auch in Fällen des Widerstreits die Form der Größe des Inhalts aufzuopfern, wie auch Klopstock in ähnlichen Fällen zu thun pflegte.

Nicht als ob er die Poësie als ein bloßes Gewand gebraucht hätte, um religiöse und philosophische Gedanken darin einzukleiden. Er schrieb vielmehr der Poësie einen religiösen sowohl als philosophischen Charakter zu in einer Weise, wie dieses kein anderer Dichter vor ihm gethan hatte. Er eignete sich nicht ein religiöses System poëtisch an, wie Klopstock, sondern ihm wurde die Poësie selbst zu einer eigenthümlichen Religion, selbst zu einer eigenthümlichen Philosophie.

Daher ist es nicht genug, Novalis bloß von der dichterischen Seite her zu betrachten. Er ist noch wichtiger und bedeutender wegen der Stelle, die er in der Entwickelung unserer Philosophie einnimmt.

Ich werfe daher zweitens die Frage auf: In wiefern war Novalis philosophischer Romantiker? und was bedeutet die Romantik des Novalis im philosophischen Sinne des Worts?

Ich fasse die Hauptsache, worauf es hierbei ankommt, sogleich in eine kurze Erklärung, um mich hernach über einzelne Punkte genauer auszusprechen.

Die philosophische Romantik des Novalis ist die Denkart, nach welcher der Zustand der Unsterblichkeit, welchen wir im religiösen Glauben als nach unserem Tode eintretend erwarten, bereits als im gegenwärtigen Zustande im Verborgenen vorhanden angenommen wird, so daß wir uns schon jetzt in die uns einst erwartenden Zustände einleben, und hierdurch auf höhere geistige Vollkommenheitsgrade vorbereiten können.

Zwar ist dieser philosophische Grundgedanke des Novalis nicht neu, vielmehr uralt. Denn er reicht über die Ursprünge der christlichen Religion hinaus in ein tiefes Alterthum zurück, wo uns in den Platonischen Mythen, den Orphischen und anderen Mysterienlehren, den Legenden des Brahmanischen und Buddhistischen Ideenkreises in Indien, seine vielfachen Spuren

begegnen. Neu aber ist das Verhältniß, in welches dieser uralte Glaube durch Novalis zur Philosophie seiner Zeit, namentlich zur Fichte'schen Sittenlehre gesetzt wurde, welche an ihm einen entschiedenen und begeisterten Anhänger fand.

Novalis gehört nicht zu denen, welche, wie Hegel, durch ein strengwissenschaftliches Denken allein und aus sich selbst die Erkenntniß der ewigen Dinge zu erreichen streben.

Er gehört noch weniger zu denen, welche an der Möglichkeit der höchsten Erkenntniß durch die eigene menschliche Vernunft verzweifeln.

Sondern er nimmt an, daß es für die Erkenntniß der göttlichen Dinge ein poëtisches Vernunftorgan gebe, wodurch sie sich im Gefühl, in der Ahnung und im Gewissen mit unmittelbarer Gewißheit ergreifen lassen.

In diesem Punkte tritt er auf die Seite der Gefühlsphilosophen, wie Jacobi, Fries und Schleiermacher.

Aber auch von diesen unterscheidet er sich wieder durch den Umstand, daß er das Vernunftorgan nicht für ein Naturgeschenk an Jedermann, sondern für ein durch eigene Willkür entwickelbares Vermögen hält, welches mit der poëtischen Anlage in uns im Wesentlichen eines und dasselbe ausmache.

Durch diesen Umstand scheidet sich Novalis von den Gefühlsphilosophen, indem er sich hierin den Offenbarungsgläubigen und Mystikern annähert. Denn auch diese nehmen eine eigenthümliche höhere Erkenntnißart an, die Offenbarungsgläubigen als eine in der Vergangenheit abgeschlossene, die Mystiker als eine ausnahmsweise bei einzelnen dazu erlesenen Personen auch noch in der Gegenwart fortwirkende.

Die philosophische Romantik des Novalis, welche zur Erkenntniß der höchsten Dinge eine poëtische Begabung fordert, steht demnach in der Mitte zwischen den Gefühlsphilo-

sophen und den Mystikern, ohne selbst den einen oder den anderen zugerechnet werden zu dürfen.

Denn alle Menschen sind religiöser Gefühle, so wie moralischer Gewissensregungen fähig, und wenn sie dieselben nicht in sich ausbilden, so ist das nur ihre eigene Schuld. Aber nicht alle haben eine feinere poëtische Begabung. Darum ist Novalis nicht Gefühlsphilosoph zu nennen, wie Jacobi, Fries und Schleiermacher.

Aber eben so wenig ist er Mystiker, gleich Tauler, Thomas von Kempen oder Jakob Böhme. Denn eine poëtische Anlage ist nicht wie eine mystische Offenbarung, bei welcher wir uns nur aufnehmend verhalten, wie das Ohr gegen die gehörte Stimme, oder das dürstende Feld gegen den Gewitterregen. Wir können vielmehr mit selbsteigenen Kräften eine solche Anlage, wenn sie vorhanden ist, nicht nur in sich ausbilden und steigern, sondern auch in Platonischer Weise das wissenschaftliche Denken zu Hülfe nehmen, um sie in allen ihren Unternehmungen von den Principien des exakten Verstandes leiten und führen zu lassen.

Zu diesem Führer seiner prophetischen Einbildungskraft wählte sich Novalis die Fichte'sche Sittenlehre, zu welcher er dadurch in ein höchst nahes und eigenthümliches Verhältniß trat, welches ins Auge gefaßt sein will, wenn wir seine religiöse Grundanschauung richtig verstehen wollen.

Zwar besteht zwischen der philosophischen Romantik des Novalis einerseits und der Fichte'schen Sittenlehre andererseits immer noch ein bedeutender Gegensatz. Aber dieser ist nicht der Gegensatz verschiedener Lebensansichten, sondern der Gegensatz verschiedener Gemüthsrichtungen innerhalb einer und derselben Lebensansicht. Es ist die männliche und philosophische Gedankenklarheit, welche vorherrscht auf der Seite der Fichte'schen Sittenlehre. Es ist die weibliche und poëtische

Gemüthstiefe, welche vorherrscht auf der Seite der Romantik des Novalis.

Einmüthig sind Beide darin, daß der Mensch lebe für eine höhere Bestimmung, zu welcher sich alle irdischen Güter verhalten als bloße Mittel, keines derselben als Selbstzweck. Mit anderen Worten: Novalis ist in eben dem Grade, wie Fichte, moralischer Idealist.

Aber der letzte Zweck, für welchen wir leben, findet in der Sprache eines jeden von ihnen einen verschiedenen Ausdruck. Sein Ausdruck bei Fichte heißt das moralische Gesetz, bei Novalis nicht dieses, sondern vielmehr die poëtische Offenbarung. Jeder dieser beiden Ausdrücke für den Endzweck unseres Lebens scheint uns zunächst auf ein ganz verschiedenes Feld unserer Bestrebungen zu verweisen, das moralische Gesetz bei Fichte auf die gegenwärtige Sphäre unserer Thätigkeit, die poëtische Offenbarung bei Novalis auf eine höhere Welt, zu welcher wir berufen sind, und von welcher uns im Gemüthe die poëtischen Ahnungen aufgehen.

Der höchste Begriff der Sittenlehre ist die Aufforderung zum Handeln im Diesseits.

Der höchste Begriff der Romantik ist die ahnungsvolle Eröffnung einer Urwelt im Jenseits.

Die erste Lehre scheint uns eben so sehr an das gegenwärtige Leben zu fesseln, als die zweite vom gegenwärtigen zu entbinden, und zu höheren Sphären hinaufzuleiten.

Und doch ist dieses eine Täuschung. Denn näher besehen verhält sich die Sache umgekehrt. Das moralische Gesetz der Sittenlehre ist ein Sporn, sich zu erheben über alle Genüsse des gegenwärtigen Augenblicks, und mit Vergessenheit des eigenen Individuums der gänzlichen Entbindung vom Irdischen zuzustreben, wofür das moralische Handeln das Mittel ist. Nach Fichte gleicht der Philosoph dem kühnen Seefahrer, welcher

sich gar nicht für das unfruchtbare Meer, auf dem er schifft, sondern ganz allein für das Ziel interessirt, wohin er will.

Der Inhalt der Romantik ist eine poëtische Ahnung, worin wir dasjenige vorwegnehmen, was uns an dem Ziele, wohin wir streben, erwartet, demnach ein Genußleben von höherer und feinerer Art, welches dem Menschen schon hier auf Erden eine innere Glückseligkeit bereitet, die die sinnlichen Genüsse an Süßigkeit übertrifft. Der Romantiker gleicht dem Taucher in der Taucherglocke, welchem es gelingt, rings umgeben von dem niederen Elemente des Wassers, in dem höheren Elemente der Luft bereits so zu athmen, als befände er sich schon unter freiem Himmel.

Daher ist in Wahrheit die Fichte'sche Sittenlehre die Lehre eines Hinwegstrebens aus dem Diesseits ins Jenseits, die Romantik aber die Lehre eines erhöheten Lebensgenusses im Diesseits.

Die Sittenlehre ist eine Lehre des Diesseits. Aber eine Anweisung, das Diesseits zu verneinen und dem Jenseits zuzustreben.

Die Romantik ist eine Lehre des Jenseits. Aber eine Anweisung, das Jenseits schon mitten im Diesseits zu erfassen, und sich überall von ihm wie mit starken und sicheren Armen gehalten und getragen zu wissen.

So umschlingen die beiden Denkweisen einander als verwandt, aber innerhalb dieser Verwandtschaft als Gegensätze.

Novalis hält sich fest am Jenseits. Aber er trennt es nicht ab vom Diesseits, sondern sucht es im Diesseits selbst zu ergreifen.

Dadurch tritt ihm die eine Welt an die Stelle der anderen. Wir schauen eine Welt der Erscheinung. Wir schauen nur die Oberfläche. Die Tiefe des wirklich Vorhandenen ist uns verhüllt.

Einst werden uns die Augen aufgehen, das, was da ist, zu schauen, wie es ist; alle die tieferen Zusammenhänge in den menschlichen Schicksalen, welche uns jetzt verborgen sind, wahrzunehmen.

Und die Poësie ist es, welche uns die Augen schärfen soll, auf diesen tieferen Blick schon jetzt uns vorzubereiten.

Schmerzhaft muß jedes Band zerreißen,
Was sich ums inn're Auge zieht.

Im Unsterblichen thun sich die Pforten der Urwelt auf. Im Unsterblichen tritt das als helle Anschauung hervor, was im Leben nur allein mit dem abstrakten Gedanken als die Tiefe und das wahre Wesen der Dinge erfaßt wird, und wovon Schiller sagt:

Das ist eben das wahre Geheimniß, das Allen vor Augen
Liegt, euch ewig umgiebt, aber von Keinem geseh'n.

Die Fichte'sche Philosophie erkennt, daß das Moralgesetz das Grundgesetz des Weltalls ist. Aber in unserer sinnlichen Anschauung ist uns dieses verdeckt. Das Leben ist von Ereignissen voll, welche uns glauben machen könnten, daß das Moralgesetz eine bloße Ueberspannung des sich überhebenden Menschengeistes sei.

Sobald wir in die Pforten der Urwelt treten, behauptet Novalis, wird sich der Zusammenhang der Dinge unserer Anschauung so darstellen, wie ihn die Philosophie denkt, aber nicht anschaubar machen kann.

Schmerzhaft muß jedes Band zerreißen,
Was sich ums inn're Auge zieht.

Die Fichte'sche Philosophie beweiset, daß die physischen Gesetze nicht die Grundgesetze des Universums, sondern die Gesetze einer beschränkten Erscheinungssphäre sind. Unsere Anschauung stimmt mit dieser Erkenntniß nicht überein. Sie ver-

leitet uns leicht zum Glauben, daß die physischen Gesetze die Grundgesetze des Universums seien.

Sobald sich uns die Pforten der Urwelt öffnen, behauptet Novalis, wird sich dieser Zwiespalt ausgleichen. Die physischen Gesetze werden uns dann eben so wenig noch als die Grundgesetze aller Dinge in der lebendigen Anschauung erscheinen, als sie es jetzt schon dem Philosophen in Gedanken thun.

Es bricht die neue Welt herein,
Und verdunkelt den hellsten Sonnenschein.
Man sieht nun aus bemoosten Trümmern
Eine wunderseltsame Zukunft schimmern,
Und was vordem alltäglich war,
Scheint jetzo fremd und wunderbar.

Die Fichte'sche Philosophie beweiset, daß das Bewußtsein der Urzustand der Existenz ist, das Grundprincip, aus welchem alles Uebrige, dasselbe aber aus nichts anderem abzuleiten ist und ausfließt. Die Erfahrung zeigt im Gegentheil das Bewußtsein als einen aus unbewußten Zuständen entwickelbaren Zustand, als ein Abgeleitetes.

Sobald wir in die Pforten der Urwelt treten, behauptet Novalis, wird sich uns die Sache ausweisen, wie wir sie hier schon in Gedanken erkennen, obgleich die sinnliche Anschauung widerspricht.

Der Liebe Reich wird aufgethan,
Die Fabel fängt zu spinnen an.
Das Urspiel jeder Natur beginnt,
Auf kräftige Worte jedes sinnt,
Und so das große Weltgemüth
Ueberall sich regt und unendlich blüht.

Mit einem Worte: Die Unsterblichkeit wird uns bringen die durchgängige Uebereinstimmung der Anschauung mit dem, was wir durch Philosophie denkend erkennen, was aber in der gegenwärtigen Anschauung der Erscheinungswelt größtentheils verdeckt liegt.

Darum läßt er die Verstorbenen singen:

Lobt doch unsre stillen Feste,
Unsre Gärten, unsre Zimmer,
Das bequeme Hausgeräthe,
Unser Hab' und Gut.
Täglich kommen neue Gäste,
Diese früh, die andern späte,
Auf den weiten Heerden immer
Lodert neue Lebensgluth.

Darum erwartet er den Tod wie ein frohes, nahe bevorstehendes Hochzeitfest:

Zur Hochzeit ruft der Tod,
Die Lampen brennen helle,
Die Jungfrau'n sind zur Stelle,
Um Oel ist keine Noth.
Erklänge doch die Ferne
Von deinem Zuge schon,
Und ruften uns die Sterne
Mit Menschenzung' und Ton!

Darum wendet er sich kalt ab vom Anblicke der Natur mit ihren strahlenden Sonnen und Gestirnen, indem er zu ihr spricht: „Kannst du mir zeigen ein ewig treues Herz? Hat deine Sonne freundliche Augen, die mich erkennen? Fassen deine Sterne meine verlangende Hand? Geben sie mir wieder den zärtlichen Druck und das kosende Wort? — Wahrlich, ich war, ehe du warest: — die Mutter schickte mit meinen Geschwistern mich, zu bewohnen deine Welt, sie zu heiligen mit Liebe, daß sie ein ewig angeschautes Denkmal werde; zu bepflanzen sie mit unverwelklichen Blumen. — In wilden Schmerzen erkenn' ich deine Entfernung von unserer Heimath, deinen Widerstand gegen den alten herrlichen Himmel. Deine Wuth und dein Toben ist vergebens. Unverbrennlich steht das Kreuz, eine Siegesfahne unsers Geschlechts."

Ich fühle des Todes
Verjüngende Flut,
Zu Balsam und Aether
Verwandelt mein Blut.
Ich lebe bei Tage
Voll Glauben und Muth,
Und sterbe die Nächte
In heiliger Gluth.

Die Urwelt des Novalis ist also nicht eine Welt außerhalb des gegenwärtigen Universums, in welche wir erst versetzt werden müßten, sondern sie ist die gegenwärtige Welt selbst, aber nicht so, wie sie uns erscheint, sondern wie sie der Philosoph denkt, und wie sie dann auch in die Anschauung fallen müßte, wenn unser erkranktes Anschauungsvermögen gesund wäre.

Schmerzhaft muß jedes Band zerreißen,
Was sich ums inn're Auge zieht.

Der letzte Grund dieses Verhältnisses liegt darin, daß wir ein geistiges Vermögen haben, welches nicht erkranken kann, das denkende Erkennen, ein anderes aber, welches krank liegt, das sinnliche Anschauungsvermögen, in Verbindung mit dem ganzen System derjenigen ihm verwandten Triebe, welche uns bei unserer höheren Vervollkommnung Hindernisse in den Weg legen.

Der Philosoph schreitet vor bis zur Forderung, daß das gesunde Vermögen in uns zur Herrschaft gebracht werde über das erkrankte. Eine Arzenei zur Gesundmachung des erkrankten Vermögens hat er nicht in der Hand. Er muß dasselbe für sich selbst so krank oder so gesund sein lassen, wie er es zufällig vorfindet.

Novalis kann auch nicht weiter vorschreiten im Denken. Denn dieses eben ist des Denkens höchster und letzter Gedanke. Aber er thut einen Schritt weiter auf derselben Bahn im

Glauben, daß die moralische Welt, die der Philosoph denkt, nicht nur denkbar, sondern auch anschaubar sei, in ihrer eigenen Sphäre, nämlich in der Sphäre der genesenen und wiederhergestellten Anschauungsorgane, in der Sphäre der Urwelt.

Daher ist der religiöse Glaube des Novalis zwar nicht seinen Resultaten, wohl aber seiner Entstehung nach vom Kirchenglauben verschieden. Der kirchliche Glaube ist die Annahme von Wahrheiten, welche auf einem anderen Grunde beruhen, als auf dem der bloßen Vernunft. Der Glaube des Novalis ist grade umgekehrt der Glaube an die Anschaubarkeit aller aus reiner Vernunft entspringenden Wahrheiten. Er hält sich bloß innerhalb dieser Wahrheiten, wie der Philosoph auch; nur mit dem Unterschiede, daß er außerdem die Poësie mit zu Hülfe nimmt als einen Spiegel, in welchem die unsterbliche Natur des Menschen sich selbst beschaut, als einen Flügel, um das Anschauungsvermögen in die Gegenden der reinen Vernunft mit empor zu heben, als einen Schlüssel zur Erschließung des den Sinnen Verborgenen, was für uns nur in Bildern und Symbolen anschaubar ist. Er hält die Symbole und Ideale einer vollendeten Poësie nicht für leere Phantasiespiele, sondern für Andeutungen, Vorausnahmen und Hoffnungszeichen dessen, was in gereifteren Zuständen unseres Lebens einst unser wartet.

Er fußte — wie er sich im Briefe an einen Freund (an Just, vom 26. December 1798) hierüber ausdrückte — weniger auf urkundliche Gewißheit der historisch gegebenen Religion, sondern war geneigter, in sich selbst höheren Einflüssen nachzuspüren, und sich einen eigenen Weg in die Urwelt zu bahnen. Dabei glaubte er aber in der Geschichte und den Lehren der christlichen Religion die symbolische Vorzeichnung einer allgemeinen, jeder Gestalt fähigen Weltreligion —

das reinste Muster der Religion als historischer Erscheinung überhaupt — und in diesem Sinne des Worts die vollkommenste Offenbarung zu sehen.

Und eben in diesem Sinne war es, daß er sang:

Fern im Osten wird es helle,
Graue Zeiten werden jung;
Aus der lichten Farbenquelle
Einen langen tiefen Trunk!
Alter Sehnsucht heilige Gewährung,
Süße Lieb' in göttlicher Verklärung!

Endlich kommt zur Erde nieder
Aller Himmel sel'ges Kind.
Schaffend im Gesang weht wieder
Um die Erde Lebenswind,
Weht zu neuen ewig lichten Flammen
Längst verstiebte Funken hier zusammen.

Ueberall entspringt aus Grüften
Neues Leben, neues Blut.
Ew'gen Frieden uns zu stiften,
Taucht er in die Lebensflut,
Steht mit vollen Händen in der Mitte,
Liebevoll gewärtig jeder Bitte.

Lasse seine milden Blicke
Tief in deine Seele gehn,
Und von seinem ew'gen Glücke
Sollst du dich ergriffen sehn.
Alle Herzen, Geister und die Sinnen
Werden einen neuen Tanz beginnen.

Novalis hat in allen seinen Schriften einzig diesen seinen Grundgedanken niedergelegt, in den Hymnen an die Nacht, in den Lehrlingen von Sais, in dem Heinrich von Ofterdingen, in der Abhandlung von der Christenheit, so wie in seinen vielen und ganz besonders werthvollen Tagebuchblättern, in denen er seine philosophischen und poëtischen Gedanken, wie

sie ihm gewöhnlich zu eigener Ueberraschung herbeieilten, frisch-weg in aphoristischer Form niederzuschreiben liebte.

Jede dieser seiner Schriften faßt seinen Grundgedanken von einer eigenthümlichen Seite auf, die Hymnen an die Nacht in lyrischer Art von der poëtischen Gemüthsseite, die Lehrlinge von Sais von der philosophischen Seite in Gestalt dialektischer Erörterungen über die verschiedenen Versuche, durch Spekulation in die Tiefen der Natur einzudringen; der Heinrich von Osterdingen in biographischer Weise der Schilderung eines nach Weisheit strebenden und sich zu ihr emporringenden jugendlichen Dichters, in welchem er seine eigene innere Natur zeichnete; endlich der Aufsatz über die Christenheit und Europa in Anwendung auf die Lebensverhältnisse der großen Politik.

Das erste dieser größeren Stücke waren die Hymnen an die Nacht. Er schrieb sie im Herbst 1797 nach dem Verluste seiner Braut Sophie von Kühn, noch im wilden und frischen Nachklingen dieses Schmerzes, welcher in seinem ganzen Leben bis zu Ende forttönte, und ihm zuerst seine höhere dichterische Weihe gab. Die Lehrlinge von Sais wurden geschrieben 1798 an der Bergakademie zu Freiberg, wo er unter Werner den Bergbau studirte. Sie tragen von diesen Studien die lebhaftesten Spuren an sich. Der Aufsatz über die Christenheit und der Heinrich von Osterdingen sind Erzeugnisse von 1799. Der letztere entstand in der güldenen Aue am Fuße des Kyffhäuserberges, wohin sich der Dichter zum Zwecke seiner Entwerfung auf einige Wochen in tiefe Einsamkeit zurückgezogen hatte.

Um die religiöse Richtung des Novalis völlig zu verstehen, muß man wissen, daß seine beiden Eltern sich zu der Herrenhutischen Brüdergemeinde hielten. Die von daher stammenden religiösen Jugendeindrücke beherrschten unseren Dichter ganz. Von ihnen konnte er niemals lassen. Aber er empfand

dabei nichts von der Enge des Herrenhutischen Standpunkts in der Religion. Ihn fesselte kein Dogma, keine enge Glaubensformel, woran sonst der Herrenhutismus krankt. Seine Liebe zur Brüdergemeinde und zu ihrem Christenthum, welche in seinem stillen und tiefen Gemüthe niemals auch nur einen Augenblick gewankt hat, hielt sich allein an unvertilgbaren Gefühlseindrücken fest, welche nicht nur fähig, sondern auch von vorn herein begierig und voll Verlangen waren, sich mit philosophischem und ästhetischem Inhalt auf die freieste und ungebundenste Weise zu erfüllen. Während andere von der Herrenhutischen Gemeinde großgezogene Geister, wie Schleiermacher und Fries, sich erst durch eine innere Auflehnung gegen das enge Religionsbekenntniß ihrer frühen Jugend, und damit verbundene schwere innere Kämpfe zu einer befriedigenden Klarheit in ihrem freieren Glauben emporrangen, wuchs bei Novalis das beengte System des herrenhutischen Glaubens ohne Sprung und ohne Kampf wie eine in stiller, aber mächtiger und majestätischer Entfaltung begriffene Pflanze von selbst und ganz regelmäßig aus zu einem den engen Kreis jener stillen Gemeinde weit überragenden Wunderbaum. Denn sein durch eine liberale Erziehung von Anfang an nur immer auf Hauptsachen und niemals auf Nebendinge gelenktes religiöses Gefühl hatte in seiner Seele schon früh die Stelle der Kritik vertreten, so daß, als nun die wirkliche Kritik aus seinem Verstande mit hinzutrat, diese wenig oder gar nichts mehr zu thun übrig fand.

Dabei schwebte über der Person des Dichters und seiner zahlreichen Geschwister ein von der Natur angelegtes Schicksal frühen Todes. Die Familie bestand aus sieben Söhnen, von denen er der älteste war, und vier Töchtern, welche alle durch Geist und Gemüth ausgezeichnet waren, aber sie starben rasch nach einander weg in der Blüthe ihrer Jugend, so daß drei

Jahre nach Novalis Tode von den elf Geschwistern nur noch zwei Brüder übrig waren. Sein Bruder Erasmus starb vier Jahre, ein jüngerer Bruder vier Monate vor ihm. Drei Wochen nach ihm starb seine älteste Schwester, die mit ihm erzogen war; sechs Monate nachher die zweite, und zwei Jahre darauf die dritte Schwester, so daß die beiden Eltern in einem Zeitraume von sieben Jahren sechs erwachsene Kinder vor sich her sterben sahen. Er selbst starb am 25. März 1801 im noch nicht vollendeten 29sten Lebensjahre. Bedenken wir diesen kurzlebigen Charakter der ganzen Familiengeneration, welcher er angehörte, verbunden mit dem häufig mit solcher Anlage zusammengefundenen geistig sublimirten, frühreifen und von einer zarten Idealität angehauchten Wesen, wie es sich in ihm ausprägte, so befremdet uns weniger diese durch alle seine Schriften wehende Denkart, welche das diesseitige Leben als ein unsicheres und unächtes Gut mit Mißtrauen ansieht, indem sie ihre eigentliche und einzige Sicherheit findet in der Zuversicht auf dauerhaftere und ursprünglichere Lebenszustände, welche nicht nur einst im Tode unserer warten, sondern auch schon jetzt unsere Lebensschicksale als deren innerste Zusammenhänge mit unsichtbaren Fäden, dem feinfühlenden Gemüthe jedoch häufig deutlich vernehmbar, verknüpfen und beherrschen.

Eine so früh vollendete und todesreife Gestalt, wie Novalis selbst, war auch seine junge Braut, Sophie von Kühn, welche er bereits vier Jahre vor seinem Tode verlor. Während er in Arnstadt in Thüringen in die praktischen Geschäfte des Salinenwesens, dem er sich gewidmet hatte, unter dem Kreisamtmann Just eingetreten war, lernte er auf Grüningen, dem in der Nähe von Arnstadt gelegenen Landgute ihrer Eltern, seine junge Braut kennen, damals erst ein Kind von 13 Jahren, aber von einer seltenen Anmuth und Lieblichkeit. Tieck hat nach Beschreibungen solcher, die sie näher gekannt,

ihr Bild entworfen. In Kindergestalten (schreibt er) prägt sich zuweilen ein überirdischer und himmlischer Ausdruck ab; es befällt uns bei diesen verklärten und durchsichtigen Angesichtern die Furcht, daß es der Tod oder die Unsterblichkeit ist, die uns aus den glänzenden Augen anschauen, und nur zu oft macht ein schnelles Hinwelken unsere ahnende Furcht zur Wahrheit. So war Novalis Geliebte. Jede Stunde, welche er seinen Geschäften abgewinnen konnte, brachte er in Grüningen zu, und im Spätherbst desselbigen Jahres erhielt er von Sophiens Eltern das Jawort für die Zukunft. Bald darauf erkrankte Sophie tödtlich an einem Fieber, und behielt, obgleich nach einigen Wochen scheinbar wieder hergestellt, einen Schmerz in der Seite, den Vorboten ihres zwei Jahre darauf erfolgten Todes. Denn der Schmerz deutete auf ein Leberleiden, um dessentwillen sie im folgenden Jahre mit ihrer Mutter und Schwester auf mehrere Monate nach Jena zog, um sich hier wiederholten Operationen des Geh. Hofraths Stark zu unterziehen. Hier besuchte sie Novalis von Weißenfels aus, wo er unterdessen bei demselben Salinen-Departement, welches unter der Direktion seines Vaters stand, als Auditor angestellt worden war. Hier lernten auch seine Eltern die junge liebenswürdige Patientin kennen, und waren mit elterlicher Anhänglichkeit um sie bemüht. Schon im März des folgenden Jahres (1797) entschlief sie in den Armen ihrer Schwester und ihrer Erzieherin, einer Demoiselle Danscour. Novalis, welcher einen Monat darauf auch noch dazu seinen Bruder Erasmus verlor, wurde durch ihr Dahinscheiden in einen solchen Zustand erhöheter Stimmung versetzt, daß man diesen Lebensmoment als den eigentlichen Anfang seiner eigenthümlichen poëtischen Art und Weise bezeichnen muß, vermöge deren er so einzig und einsam da steht. Denn es fallen in den Herbst desselben Jahres die Erstlinge seiner religiösen und

schwermüthigen Dichtungen, darunter die berühmten Hymnen an die Nacht. Den Ostermorgen nach ihrem Dahinscheiden feierte er, mit Hinblick auf die Auferstehungsfeier der Brüdergemeinde, auf dem Grabe Sophiens. Seine Phantasie schmeichelte ihm mit der Hoffnung, die, zu seiner scheinbaren Beruhigung, in ihm damals zur Gewißheit wurde, daß er binnen einem Jahre mit seiner Braut vereinigt sein würde. Durch die Spannung seines Gemüths, ein so theures Leben in so tiefen Leiden gesehen zu haben, kam er in eine Art von innerlicher Extase, welche er zwar im äußeren Leben geschickt zu verdecken wußte, welche aber in ihm die wunderbaren Quellen der Lyrik aufschlug, die uns in seinen religiösen Gesängen umrauschen. Er verglich sich kurz vor ihrem Tode im Briefe an eine Freundin (vom 8. Februar 1797) mit einem verzweifelten Spieler, dessen ganzes Wohl und Weh davon abhängt, ob ein Blüthenblatt in diese oder jene Welt fällt, und schrieb dann kurze Zeit nach ihrem Dahingange in einem Briefe an dieselbe Freundin[1]) (vom 13. April 1797): „Das Blüthenblatt ist nun in die andere Welt hinübergeweht. Der verzweifelte Spieler wirft die Karten aus der Hand, und lächelt, wie aus einem Traum erwacht, dem letzten Ruf des Wächters entgegen, und harrt des Morgenroths, das ihn zum frischen Leben in der wirklichen Welt ermuntert. Je ängstlicher die Träume — desto näher die erquickende Frühe. Ich sehe sie, den Engel meines Lebens, meine ewige Sophie, bald, sehr bald wieder. Es ist frühzeitig dunkel und einsam geworden. Ich habe noch Einiges zu verrichten — dann mag die Flamme der Liebe und Sehnsucht auflodern und dem geliebten Schatten die liebende Seele nachsenden. Der Augenblick des Wiedersehens ist der freudigste

1) Novalis' Schriften. Herausgeg. von Ludw. Tieck und Ed. v. Bülow. 3. Thl. Berlin 1846. S. 157.

Aufblick, den ich noch unter dieser Sonne habe. — Sie umgiebt mich unaufhörlich — Alles, was ich noch thue, thue ich in ihrem Namen. Sie war der Anfang, sie wird das Ende meines Lebens sein. Ihre Leiden sind mir Wunden, die nur die balsamische Luft einer besseren Welt heilen wird. Es ist ein unaussprechliches Gefühl — einen Engel wie Sie — eine Geliebte, wie Sie, in so schrecklichen Kämpfen gewußt zu haben." Aber nicht allein sein höherer poëtischer Aufschwung, sondern auch ein erhöheter Antrieb zum Philosophiren, welchem wir die Menge von überraschenden Tiefblicken verdanken, die seine Tagebuchblätter aufbewahren, hing mit dieser angestrengten Spannung des Gemüths nahe zusammen. So schrieb er an dieselbe Freundin kurz zuvor, ehe Sophie gestorben war, und in der peinlichen Erwartung ihres baldigen Heimgangs [1]) (8. Februar 1797): „Es wird Sie nicht befremden, wenn ich, zufrieden, das Nöthigste gethan zu haben, mich so tief als möglich in die Fluth des menschlichen Wissens versenke, um, so lange ich in diesen heiligen Wellen bin, die Traumwelt des Schicksals zu vergessen. Dort blühen mir allein die Hoffnungen auf, die ich hier verliere — die hiesigen Rückschritte sind dortige Fortschritte — das verwundende Schwert wird dort zum beseelenden Zauberstabe, und die Asche der irdischen Rosen ist das Mutterland der himmlischen. — O! wenn noch Orakel vorhanden sind, so reden sie aus den Bäumen der Erkenntniß, so tönen sie in uns, so lesen wir sie im Sibyllinischen Buche der Natur. Meine Phantasie wächst, wie meine Hoffnung sinkt — wenn diese ganz versunken ist, und nichts zurückließ als einen Grenzstein, so wird meine Phantasie hoch genug sein, um mich hinauf zu heben, wo ich das finde, was hier verloren ging. Frühzeitig hab' ich meine prekäre Existenz füh-

1) Ebendas. S. 155.

len gelernt, und vielleicht ist dieses Gefühl das erste Lebensgefühl in der künftigen Welt."

Zwei Jahre darauf starb auch Sophiens Erzieherin, Demoiselle Danscour, aus Sehnsucht zu ihr, wie man sagt, ihr nach. Eine solche in diesen Kreisen herrschende Sterbelust hat etwas Schauerliches, aber auch etwas Hochpoëtisches an sich. Sie erinnert an die leicht aufblühenden und eben so leicht abwelkenden Geschlechter in den Ossian'schen Gedichten, wo Comala bei der Botschaft vom Tode Fingals todt hinsinkt am Hügel, während Blitze ihren Leichnam umzucken und Mondstrahlen ihre Seele emporheben.

Im Uebrigen flossen bei Novalis die Tage still und harmonisch dahin. Die Noth des Lebens hat er nie gekannt. Als Sprößling der freiherrlichen Familie von Hardenberg, deren Mitglieder durch Geburt, Vermögen, Verbindungen und Geistesgaben zu den höchsten Ansprüchen an das Leben berechtigt waren, trat er wie spielend in eine Lebenslaufbahn, welche bei seinen außerordentlichen Talenten ihn keineswegs völlig in Anspruch nahm, sondern ihm einen gewissen Schatz geistiger Muße zur freien Disposition übrig ließ. Er war am 2. Mai 1772 in Wiederstedt, dem Familengute seines Vaters in der Grafschaft Mannsfeld geboren, und machte, nachdem er zuerst durch Hauslehrer, dann durch einen Prediger der Brüdergemeinde zu Neudietendorf, darauf in Luclum bei Braunschweig im Hause seines Oheims, des Landcomthurs von Hardenberg, und zuletzt auf dem Gymnasium in Eisleben unterrichtet worden war, seine Studien in Jena, Leipzig und Wittenberg. In Jena ergab er sich als achtzehnjähriger Jüngling ein Jahr lang (vom Herbst 1790 bis 1791) mit unbefangenem Wissenstriebe ganz den philosophischen und literarischen Studien, wobei Reinhold und Schiller seine Leitsterne wurden. Mit dem

größten Enthusiasmus erfüllte ihn damals Schiller, welcher, wie er sich hierüber in einem Briefe an Reinhold ausdrückt (vom 5. Oktober 1791), „so viel Liebenswürdigkeit mit so viel Liebe, so viel Grazie mit so viel Ernst vereinigt, in dessen Natur so viel Kunst und in dessen Kunst so viel Natur ist, der so viele Gesichtspunkte und doch nur Einen hat, und endlich, der einer der seltenen Menschen ist, denen die Götter das hohe Geheimniß von Angesicht zu Angesicht offenbarten, daß die Schönheit und Wahrheit eine und dieselbe Göttin ist, und daß die Vernunft der einzige Name und das einzige Heil ist, das den Menschen auf Erden gegeben worden, der einzig wahre und ächte Logos, der von Gott ausgegangen ist, und zu ihm zurückkehrt. — Ihm gab das Schicksal" — so fährt er über Schiller fort — „die göttliche Gabe, Alles, was er berührt, in das reinste Gold des geläuterten Menschensinns, in das Eigenthum und Erbtheil der sittlichen Grazie zu verwandeln. Wissenschaften werden im längeren Laufe seines Lebens unter seinem wohlthätigen Fluge aufblühen, und er wird der Erzieher des künftigen Jahrhunderts werden. — Stolzer schlägt mein Herz, denn dieser Mann ist ein Deutscher; ich kannte ihn, und er war mein Freund."

Die Neigung Hardenberg's war damals, sich ganz den philosophischen und literarischen Studien zu widmen. Aber er ließ sich durch seinen Vater bestimmen, sich in dessen eigene Beschäftigung, das Salinenwesen, einzuarbeiten, was auch mit seiner Neigung zu den Naturwissenschaften wohl übereinstimmte. Der Vater stand in Verein mit dem Bergrath Heun und dem Bergrath Senff der Localdirektion der churfürstlichsächsischen Salinen vor. Alle drei waren nach des Kreisamtmanns Just Versicherung verdienstvolle Männer, und zwar jeder in eigenthümlicher Weise, der Vater von Hardenberg besonders als unermüdet sorgsamer Geschäftsmann. Dem jungen Novalis

wurde das Einarbeiten in sein Fach ungemein leicht. Kreisamtmann Just schreibt darüber Folgendes[1]):

„Von Wittenberg kam der junge von Hardenberg nach Tennstädt, um daselbst nach dem Willen seines Vaters in das praktische Leben geleitet zu werden. Ich sollte sein Lehrer und Führer werden, aber er ward mein Lehrer. Nicht nur daß ich selbst in denjenigen Fächern, wo ich durch Erfahrung und Uebung ihn an Kenntnissen übertraf, alle meine Kraft aufbieten mußte, um seinem Forschungsgeiste, der sich mit dem Gemeinen, Bekannten, Alltäglichen nicht begnügte, sondern das Feine, das Tiefe, das Verborgene überall aufsuchte, einige Genüge zu leisten; sondern auch hauptsächlich, daß er mich mit sich fortriß, mich von den Fesseln der Einseitigkeit und Pedanterie, in die ein vieljähriger Geschäftsmann so leicht eingeschmiedet wird, befreite, mich zu vielseitiger Ansicht desselben Gegenstandes durch sein Sprechen und Schreiben nöthigte, mich zu den Idealen, die seinem Geiste immer vorschwebten, so weit es mir meine Schwerfälligkeit erlaubte, erhob, und den fast entschlummerten ästhetischen Sinn in mir erweckte."

Von seiner schnellen Fassungskraft gibt Just folgenden Beweis[2]):

„Um in den churfürstlichen Salinen mit Nutzen wirken zu können, ließ er sich kurz vor seinem Abschiede von Tennstädt, in Langensalza von dem berühmten Chemiker Mingleb in demjenigen Theile der Chemie, der ihm eben nöthig war, der Halurgie unterrichten. Zehn bis zwölf Tage waren es nur, in denen er den ganzen Unterricht gefaßt hatte; und Mingleb,

1) Ueber das Leben Friedrich's von Hardenberg, im 3. Theil von Novalis' Schriften, herausgegeben von Ludw. Tieck und Ed. von Bülow. Berlin 1846. S. 10.

2) Ebendas. S. 14.

der gewiß in seinem Fache ein competenter Richter war, nannte Hardenberg's Namen nie anders, als mit Ehrerbietung."

Und was die Ideale betrifft, zu denen Just sich miterhob, so weit seine Schwerfälligkeit ihm erlaubte, so gibt auch darüber der ehrliche Kreisamtmann uns einen getreuen Bericht.

„Die Kantische Philosophie" — so schreibt er[1]) — „fing damals an die herrschende zu werden, indem sie von Reinhold und Fichte in Jena überarbeitet wurde. Mit Fichte, welcher sogar von Hardenberg's Vater auf der Schulpforta und Universität Unterstützung bekommen hatte, ward er genauer bekannt, und sah die ersten elektrischen Funken aus diesem Feuerkopfe damals schlagen. Aber auch den in Schelling wohnenden philosophischen Geist ahnete er damals schon, als dieser noch in Leipzig einige Freunde auf seiner Stube über Philosophie belehrte. Er ward so ganz mit dem Geiste der kritischen Philosophie vertraut, daß man ihn da allein einheimisch zu finden glaubte. Zugleich fand sein poëtisches Genie in Männern, die Jena und Weimar in sich vereinigte, reiche Nahrung. Endlich brachte der Zeitgeist die Idee von Freiheit und Gleichheit, von Menschenrecht und dem Grunde der Staatsverfassungen in Umlauf. Darum wurden Philosophie, Poësie und Politik seine Lieblingsfächer."

So berichtet Just von ihm. Und wir erkennen in dieser Schilderung den ächten Typus eines genialen Charakters, bestehend in dieser leichten und gewandten Art, im praktischen Leben auch die kleinsten Dinge mit ganzer Aufmerksamkeit und gewissenhafter Treue zu erfassen, ohne dabei die großen Interessen nur einen Augenblick aus den Augen zu verlieren, so daß in Stunden, welche Anderen die Stunden der Abspannung

1) Ebendas. S. 9.

und des Ausruhens zu sein pflegen, bei ihm die blitzschnellen Gedanken ohne Ermüdung mit desto stärkerem Verlangen auf alle großen weltbewegenden Interessen zurückschlugen, in unerschöpflicher feuerströmender Rede freier Unterhaltung den engen Kreis seiner Freunde und Genossen entflammend und unaufhaltsam mit sich fortreißend. Nur immer aber den engsten Kreis. Denn in größerer Gesellschaft pflegte er zu verstummen.

Novalis war groß, schlank und von edlen Verhältnissen. Er trug sein lichtbraunes Haar in herabfallenden Locken. Sein braunes Auge war hell und glänzend, und die Farbe seines Gesichts, besonders der geistreichen Stirn, fast durchsichtig. Hand und Fuß waren etwas zu groß und ohne feinen Ausdruck. Seine Miene war stets heiter und wohlwollend. Sein Gespräch war lebhaft und laut, seine Geberde großartig. „Niemals" — berichtet Tieck von ihm — „habe ich ihn ermüdet gesehen; wenn wir die Unterhaltung auch tief in die Nacht hinein fortsetzten, brach er nur willkührlich ab, um zu ruhen, und las auch dann noch, ehe er einschlief."

Niemand war dabei weiter entfernt, als er, von irgend einer Ueberhebung. Aber seiner freiherrlichen Geburt freute er sich. Er eignete mit richtigem Urtheil der adligen Sitte zwei Vorzüge zu vor den Sitten des Bürgerstandes, den der Gastfreundschaft und den der Liberalität in Gesinnung und Erziehung. Verdankte er doch der Gastlichkeit seines elterlichen Hauses die Gelegenheiten zur innigsten Verbrüderung mit seinen Herzensfreunden Friedrich Schlegel und Ludwig Tieck. Hatte er doch der Liberalität seiner elterlichen Erziehung zu verdanken, daß die herrenhutischen Grundsätze derselben ihn niemals gedrückt, immer nur gehoben hatten. Ueberhaupt konnte ein Gewächs, wie er war, von diesem seltsam exotischen, und dennoch dabei so naturwüchsigen und schlichten Wesen, eher in der weichen und geschmeidigen Luft der adligen, als in der

scharfen, drängenden, gespannten, nothgetriebenen der bürgerlichen Welt gedeihen. Das fühlte er wohl, und pries daher

Die Zeiten, wo noch blüthenreich
Uralte Stämme prangten,
Und Kinder für das Himmelreich
Nach Qual und Tod verlangten,
Und, wenn auch Lust und Leben sprach,
Doch manches Herz vor Liebe brach.

Die Wünsche seines Vaters bestimmten ihn, im December 1797 nach Freiberg zu gehen, um sich dort zu einer wirklichen Anstellung auf den churfürstlichen Salinen auszubilden. Hier widmete er sich ausschließlich dem Bergbau, worin sein Führer der berühmte Mineraloge Werner wurde, welchen er vorzugsweise seinen Lehrer nannte. Hier verlobte er sich auch zum zweiten Mal, mit Julie von Charpentier, der Tochter des Berghauptmanns. Denn sein Herz schien des lebendigen Anschlusses an eine weibliche Seele zu bedürfen, um in seinem Entschlusse zum praktischen Leben in einem nach außen gekehrten Wirkungskreise nicht wankend zu werden. Das nie verlöschende Andenken an die verstorbene Sophie stand den Gefühlen für Julien bei ihm nicht im Wege. „Ich habe zu Sophie Religion, nicht Liebe", schrieb er in sein Tagebuch. Ein aufbewahrter poëtischer Gruß an Julien deutet darauf hin, daß es ebenfalls Uebereinstimmung in religiösen Gefühlen war, was ihre Seelen an einander band. Er kehrte bald darauf zu seinem Vater nach Weißenfels zurück, und wurde unter diesem als Assessor des Thüringischen Kreises angestellt.

Von Weißenfels aus kam er häufig nach Jena, wo er August Wilhelm Schlegel und den Naturforscher Ritter kennen lernte, auch seine alte Bekanntschaft mit Schelling erneuerte. Durch A. W. Schlegel lernte er im Sommer 1799 Ludwig Tieck kennen, und ihre Bekanntschaft

schaft schlug sogleich in vertraute Freundschaft um. „Wie ein Freund“ — schreibt Tieck im Andenken an diese schönen Tage in seinem Phantasus (S. 133) — „wie ein Freund, aus dessen Augen Liebe und Zuversicht leuchten, dem man so recht mit ganzem Herzen in allen Lebensgefahren und allem Wandel vertrauen möchte, so schaut mich jetzt groß und milde mit seinem menschlichen Blick der edle Novalis an, und erinnert mich jener Nacht, als ich nach einem fröhlichen Feste in schöner Gegend mit ihm durch Berge schweifte, und wir, keine so nahe Trennung ahnend, von der Natur und ihrer Schönheit und dem Göttlichen der Freundschaft sprachen.“

Im Jahre 1800 war eine Amtshauptmannsstelle in Thüringen erledigt worden, um welche er sich sogleich bewarb, mit dem Vorhaben, wenn ihm dieses gelänge, im Herbst seine Julie heimzuführen. Sein Gesuch ward gewährt, seine Probeschrift mit Beifall aufgenommen, und es fehlte ihm nichts zum ersehnten Glück, als davon Besitz zu nehmen. Sein Freund Tieck, welcher ihn im Sommer dieses Jahres auf einige Zeit in seinem elterlichen Hause in Weißenfels besuchte, fand ihn begeistert von Plänen seines künftigen Glücks; seine Wohnung war schon eingerichtet, denn im August wollte er seine Vermählung mit seiner zweiten Braut feiern.

Er wollte. Aber es war, als ob ein dunkles Schicksal störend dem, was nicht sein sollte, entgegen trat. Er wurde vom Salinenwesen an die Geisterwelt, der er sich zugeschworen, von Julien an Sophien, der er ewige Treue gelobt, zurückgewiesen. Er fing an Blut auszuwerfen. Die Hochzeit wurde aufgeschoben. Anstatt nach Freiberg zur Vermählung, reisete er im Anfang des Oktobers mit seinem Bruder und seinen Eltern nach Dresden. Diese verließen ihn dort, um ihre verheirathete Tochter in der Oberlausitz zu besuchen, sein Bruder Carl blieb bei ihm. Seine Schwäche nahm zu, und als er im

Anfang November erfuhr, daß ein jüngerer Bruder von 14 Jahren durch Unvorsichtigkeit ertrunken sei, zog ihm der plötzliche Schreck einen heftigen Blutsturz zu, worauf seine Aerzte sogleich sein Uebel für unheilbar erklärten. Bald darauf kam seine Braut nach Dresden. Im Januar 1801 holte ihn sein Vater ab; Julie reisete mit ihnen, und blieb bei ihnen in Weißenfels. Sein Zustand verschlimmerte sich mit jeder Woche. Doch arbeitete er dabei noch in seinen Geschäften, schrieb auch Vieles für sich in seinen Heften nieder. Frei von Schmerzen, hielt er sich nicht sowohl für krank, als nur für matt, und hoffte vom herannahenden Frühjahr seine Genesung. Alleiniger Genuß von Milch machte seine Kur aus. Sein Geist war mit dem Körper nicht erkrankt. Eine herzliche Freude machte ihm am 21. März die Ankunft seines Freundes Friedrich Schlegel. Am 25sten schlief er unter den Tönen des Klaviers, auf welchem ihm etwas vorzuspielen er seinen Bruder Carl gebeten hatte, ruhig ein. In diesem Schlafe starb er im Angesichte seines Bruders und seines Freundes Friedrich Schlegel.

So war unser Dichter von Person, das feinorganisirte Gewächs eines altadlichen Hauses, darum aber noch keineswegs Romantiker in dem heutigen trivialen Sinne des Worts, im Sinne eines einfachen Zurückgehens auf ausgelebte geistige Formen und Institutionen, eines Wiederbelebungsversuches der Mumien und der Todten, sondern im Sinne des Glaubens an eine moralische Weltordnung, welche innerhalb der natürlichen und durch die natürliche hindurch in einem höheren Zusammenhange der Dinge sich vollzieht, und welche er am liebsten als die unserer erscheinenden Sinnenwelt zum Grunde liegende Urwelt bezeichnete. Wie diese Idee eine nicht in die Vergangenheit, sondern in die Zukunft schauende zu nennen ist, so ist auch sein religiöser Glaube als ein neuer, in die Zukunft

schauender zu bezeichnen, und er nannte sich seinetwegen auch selbst Novalis, d. h. das neue Ackerfeld, oder den Acker, welcher zum ersten Male besäet wird. Denn sein Glaube war die Fichte'sche Idee, übersetzt in die anschaulichere Form eines poëtischen Ideals. Und eine solche Uebersetzung erschien wünschenswerth, wenn die Fichte'sche Idee in unserem Volke zur populären und durch Popularität zur allgemein herrschenden werden sollte. Dieses eben war das Ziel, welches ihm als ein erreichbares Ideal vorschwebte. Ihm träumte, daß die neue Philosophie das Mittel werden könne, die durch die gewaltige That der Reformation in zwei große feindliche Lager gespaltene Christenheit vermöge einer beiderseitigen Erhebung auf den höheren Standpunkt, den der göttlichen Sophia, aufs neue zu versöhnen, durch die Versöhnung zu einmüthigem Wirken auszurüsten, und dadurch ein glücklicheres Weltalter der europäischen Zukunft anzubahnen.

Aber indem er bestrebt war, dieses ihm vorschwebende Ideal in eine möglichst anschauliche und faßliche Form zu kleiden, beging er seinen folgenschweren Mißgriff in dem berühmten Aufsatze über die Christenheit oder Europa, welcher seinen ultramontanen Freunden die willkommene Gelegenheit bot, seine tiefe philosophische und poëtische Anschauungsweise in ihren Nutzen auszubeuten, seinen Feinden aber, seine Bestrebungen mit denen der ultramontanen Partei schlechtweg in eine und dieselbe Klasse zu stellen. Weil er nämlich beim Studium der Kirchengeschichte fand, daß das, was er von seinem neuen Standpunkte aus für die Zukunft Europa's und insbesondere des zerspaltenen deutschen Vaterlandes erstrebte, eine Einigung von innen her durch eine allgemeine Religion, allgemeine Wissenschaft und allgemeine Bildung, im Mittelalter wirklich bestanden hatte, freilich mit Beziehung auf ganz andere Zeitverhältnisse: so mischten sich seiner Phantasie diese Bilder mit ein-

ander in trüber und incorrecter Gährung, und er ließ sich hinreißen, jene Jahrhunderte über Alles hoch zu preisen, indem er sie als Dichter stark idealisirte[1]).

Es waren schöne glänzende Zeiten (schreibt er), wo Europa ein christliches Land war, wo Eine Christenheit diesen menschlich gestalteten Welttheil bewohnte; Ein großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses weiten geistlichen Reiches. Ohne große weltliche Besitzthümer lenkte und vereinigte Ein Oberhaupt die großen politischen Kräfte. Eine zahlreiche Zunft, zu der Jedermann den Zutritt hatte, stand unmittelbar unter demselben, vollführte seine Winke, und strebte mit Eifer, seine wohlthätige Macht zu befestigen. Angewandtes lebendig gewordenes Christenthum war der alte katholische Glaube. Seine Allgegenwart im Leben, seine Liebe zur Kunst, seine tiefe Humanität, die Unverbrüchlichkeit seiner Ehen, seine menschenfreundliche Mittheilsamkeit, seine Freude an der Armuth, Gehorsam und Treue machen ihn als ächte Religion unverkennbar, und enthalten die Grundzüge seiner Verfassung. Wie wohlthätig, wie angemessen der inneren Natur der Menschen diese Regierung, diese Einrichtung war, zeigte das gewaltige Emporstreben aller anderen menschlichen Kräfte, die harmonische Entwickelung aller Anlagen, die ungeheure Höhe, die einzelne Menschen in allen Fächern der Wissenschaften, des Lebens und der Künste erreichten, und der überall blühende Handelsverkehr mit geistigen und irdischen Waaren, in dem Umkreis von Europa und bis in das fernste Indien hinaus. Noch war die Menschheit aber für dieses herrliche Reich nicht reif, nicht gebildet genug. Es war eine erste Liebe,

1) Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment. Geschrieben im Jahre 1799.

die im Drucke des Geschäftslebens entschlummerte, deren Andenken durch eigennützige Sorgen verdrängt, und deren Band nachher, als Trug und Wahn ausgeschrieen und nach späteren Erfahrungen beurtheilt, auf immer von einem großen Theile der Europäer zerrissen wurde.

Die Nothwendigkeit der Zerreißung dieses Bandes wird zwar im Allgemeinen von Novalis durchaus anerkannt. Denn unendliche Trägheit (so fährt er fort) lag schwer auf der sicher gewordenen Zunft der Geistlichkeit. Sie war stehen geblieben im Gefühl ihres Ansehens und ihrer Bequemlichkeit, während die Laien ihr unter den Händen Erfahrung und Gelehrsamkeit entwandt, und mächtige Schritte auf dem Wege der Bildung vorausgethan hatten. In der Vergessenheit ihres eigentlichen Amtes, die Ersten unter den Menschen an Geist, Einsicht und Bildung zu sein, waren ihnen die niedrigen Begierden zu Kopf gewachsen, und die Gemeinheit und Niedrigkeit ihrer Denkungsart wurde durch ihre Kleidung und ihren Beruf noch widerlicher. So fielen Achtung und Zutrauen, die Stützen dieses und jedes Reichs, allmählig weg. Damit war jene Zunft vernichtet, und die eigentliche Herrschaft Roms hatte lange vor der gewaltsamen Insurrektion stillschweigend aufgehört. Nur kluge, also auch nur zeitliche Maßregeln hielten den Leichnam der Verfassung noch zusammen, und bewahrten ihn vor zu schleuniger Auflösung; wohin die Abschaffung der Priesterehe vorzüglich gehörte. Was war natürlicher, als daß endlich ein feuerfangender Kopf öffentlichen Aufstand gegen den despotischen Buchstaben der ehemaligen Verfassung predigte, und mit um so größerem Glück, da er selbst Zunftgenosse war?

Aber obgleich Novalis dieses als eine vernünftige und unvermeidliche Nothwendigkeit zugiebt, so findet er es doch verkehrt, daß durch den Protestantismus die allgemeine Religion

der Christenheit in Staatsgrenzen eingeschlossen, hiermit ihr kosmopolitischer Charakter untergraben, und die Religion aus ihrer friedenstiftenden Rolle, das vereinigende Princip der ganzen Christenheit zu sein, herausgedrängt wurde. Ein solcher Zustand dürfe nur als vorübergehend betrachtet werden. Denn die nothwendige Forderung, eine Anzahl Menschen lediglich dem hohen Berufe der Religion zu widmen, und diese Anzahl Menschen unabhängig von der irdischen Gewalt in Rücksicht dieser Angelegenheiten zu machen, bleibe in fortdauernder Wirksamkeit und Energie. Daher sei zu hoffen, daß in Zukunft die Christenheit im alten Sinn wieder lebendig und wirksam werden, und sich wieder eine allgemeine Kirche ohne Rücksicht auf Landesgrenzen bilden werde, welche alle nach dem Ueberirdischen durstigen Seelen in ihren Schooß aufnehme. Denn nur die Religion könne das eingeschlafene Europa wieder aufwecken, und die Völker sichern, und die Christenheit mit neuer Herrlichkeit sichtbar auf Erden in ihr altes friedenstiftendes Amt einführen. Sie müsse das alte Füllhorn des Segens wieder über die Völker ausgießen. Aus dem Schooße eines europäischen Conciliums werde die Christenheit aufstehen, und das Geschäft der Religionserweckung nach einem allumfassenden göttlichen Plane betrieben werden. Zu diesem hoffnungsreichen Ziele der Zukunft hinzuleiten, sind ihm alle Zersetzungssymptome der politischen Zustände in Europa, vor allen aber die Schrecken der französischen Revolution, deren verheerende Feuergluth damals, als der Aufsatz geschrieben wurde, noch lange nicht gedämpft war, willkommene Vorzeichen.

Denn wahrhafte Anarchie (so behauptet er) ist das Zeugungselement der Religion. Aus der Vernichtung alles Positiven hebt sie ihr glorreiches Haupt als neue Weltstifterin empor. Wie von selbst steigt der Mensch gen Himmel auf, wenn

ihn nichts mehr bindet; die höheren Organe treten von selbst aus der allgemeinen gleichförmigen Mischung und vollständigen Auflösung aller menschlichen Anlagen und Kräfte, als der Urkern der irdischen Gestaltung zuerst heraus. Der Geist Gottes schwebt über den Wassern, und ein himmlisches Eiland wird als Wohnstätte der neuen Menschen, als Stromgebiet des ewigen Lebens zuerst sichtbar über den zurückströmenden Wogen.

Es soll also nach der Prophezeiung des Novalis die neue Religion sich begründen in neuen Offenbarungen, wie sie steigen unmittelbar aus der Gottheit herab, wenn irdische Staatsgebäude zusammenbrechen, wenn die Stützen, auf welchen bis dahin die Gebäude des menschlichen Wohlstandes und Glücks, die Bande des allgemeinen Vertrauens ruheten, ins Wanken gerathen, wenn das allgemeine Gefühl der Rechtssicherheit erschüttert wird, wenn in der großen Politik nicht mehr vom Recht, sondern nur noch von der Macht die Rede ist, und in Folge dessen consequenterweise auch der Einzelne sich immer so viel Recht fordert, als er Macht in seinen Fäusten fühlt. Solchen destruktiven Trieben einer großen Politik auf Leben und Tod sich widersetzend, gewinnt freilich das Arbeiten an einer nicht mehr partikulären, sondern allgemeinen, folglich ächt katholischen, Himmel und Erde umfassenden, unsichtbaren Kirche Gottes immer größere, immer gewaltigere, immer majestätischere, immer unwiderstehlichere Schwungkräfte, welche zugleich mit der sanftesten, aber auch mit der schrecklichsten Gewalt, nämlich mit der Gewalt der Vernunftüberzeugung von dem, was ewig Gut und Recht ist, ein neues Paradies, einen neuen Garten Gottes auf Erden zu einer fröhlichen, an keinen Ort, an keine Stätte, an kein Volk, an keinen Staat, an keine Sprache gebundenen Entwicklung bringen. Aber freilich wohl am allerwenigsten in Rom, welches eine Politik hat für

die Könige und einen Kultus für die Völker, aber keine Ueberzeugung für die Gewissen, in Rom, welches jede freie und originale Geistesbewegung unterdrückt, welches sogar die Stimmen seiner Lobpreiser und Vertheidiger, eines Hermes, eines Franz v. Baader, eines Anton Günther, eines Leopold Schmid, sofort erstickt, so wie sie nur die Vertheidigung in einem irgend freien und selbständigen Geiste zu führen wagen. An diesem Orte seiner Verirrung zeigt uns daher Novalis völlig die Verblendung des durstlechzenden Wanderers in der Wüste, welchem die erhitzte Phantasie den Bar Schaitan, den sogenannten Satansfluß vorspiegelt, daß er geblendet durch den vor Hitze zitternden Dunst, wie er grade den heißesten Stellen des glühenden Bodens entsteigt, den Sand der Wüste, den Urheber seiner Qualen, für die Welle eines nahen Flusses hält, die nach Kühlung begierige Hand ausstreckt nach der labenden Fluth, in den Sand fährt, und die Hand verbrennt.

Dieser Aufsatz wurde geschrieben im Jahre 1799. Das Jahr darauf trat ein Ereigniß ein, welches man hiermit in eine passende Vergleichung stellen kann. Fritz Leopold Graf zu Stolberg trat mit seinem ganzen Hause zur Römischen Kirche über. Zwischen beiden gleichzeitigen Thatsachen war kein äußerer Zusammenhang, wohl aber ein innerer. Sie gingen beide in dichterisch gestimmten Gemüthern hervor aus der Sehnsucht nach einem warmen religiösen Leben unter dem Schutze einer allgemeinen europäischen Christenheit, gegenüber einem an Unglauben erlahmten Zeitalter, welches noch dazu in wilden Kämpfen und Bürgerkriegen sich zerfleischte. Es war die Zeit, wo Schiller sang:

Edler Freund, wo öffnet sich dem Frieden,
Wo der Freiheit sich ein Zufluchtsort?
Das Jahrhundert ist im Sturm geschieden,
Und das neue öffnet sich mit Mord.

Die Prophezeiungen des Novalis sind nicht in Erfüllung gegangen. Keine neuen Offenbarungen sind niedergestiegen in die Seelen der Päpste, ihrer Cardinäle und Bischöfe. Dagegen wurde auf Veranlassung der genialen Siege und der diplomatischen Taktik eines kühnen Generals die aus den Fugen gewichene Ordnung der Dinge wieder, so gut es eben ging, durch kriegerischen Anstoß und Gegenstoß in ihr altes Geleise zurückgelenkt. Von der erhabenen und himmelanstrebenden Romantik aber blieb zurück jenes ungesunde Zerrbild der Ultramontanen, welche vorgaben, Begeisterungsquellen aufsprudeln zu sehen an Orten, wo nichts war, als dürre Wüste, und sich die Miene gaben, Trauben zu lesen von den Disteln, und Datteln von den Dornen.

Und ist damit die Romantik todt und begraben als ein bei seiner Geburt schon entartetes und mißgeborenes Kind? Keineswegs. Weder durch einen Mißgriff, noch durch einen Mißbrauch dürfen wir uns das wirklich Große, was in der romantischen Denkart enthalten lag, verkümmern lassen. Vielmehr erscheint erst unsere gegenwärtige Zeit fähig und reif, das Reine und Erhabene in jenen Bestrebungen sich völlig anzueignen, ohne die Gefahr befürchten zu müssen, aufs neue auf die Abwege zu gerathen, welche sich auf geschichtlichem Wege nun bereits völlig widerlegt und verurtheilt haben.

Und was bleibt denn als rein zurück, wenn wir den Grundgedanken fest halten, aber absehen von der Blendung eines falschen Romanismus, dessen gaukelndes Truggebilde den Novalis voreilig übermannte? Es bleibt nichts Geringeres übrig, als die Idee des wahren Katholicismus, der in Europa von Urzeiten Aegyptens her historisch gepflanzten religiösen Bildungsanstalt für die ganze Menschheit, worin nach Novalis' Ausdruck „alle Offenbarungen in Parallele mit der Bildungsgeschichte der Menschheit in einer aufsteigenden Reihe sich

friedlich ordnen". Diese unsichtbare und allumfassende Kirche, innerhalb deren sich jede sichtbare durch ihren eigenen Begriff selbst den Platz anweiset, ist der vollendete Kosmopolitismus, gegründet einzig und allein in der ewigen Wahrheit, darum, weil diese Kirche die vom Himmel zur Erde herabsteigende ewige Wahrheit selbst ist. Ihr ist eine Zertrennung in Territorien eben so fremd, als eine solche in Bündnisse, Schulen, Associationen, Confessionen oder Parteien. Und aus diesem Grunde verdient diese Kirche allein den Namen der katholischen im wahren Sinne des Worts.

Der Katholicismus der unsichtbaren Kirche erweitert den Begriff des Christenthums zum Begriffe der Weltreligion, zum Begriffe der Religion der Menschheit. Denn in ihr fallen alle Schranken, welche Menschen von Menschen trennen, nieder. Doch ist sie darum nicht ein todter Begriff, vielmehr eine herrschende unwiderstehliche Gewalt. Denn die größte Gewalt auf Erden ist die selbstgewonnene Ueberzeugung von dem, was wahr und recht ist.

Und wie gefangennehmend, wie überwältigend und alles Andere zu Boden werfend sie wirkt, das fühlen am stärksten die, welche in ihr leben, deren Gemüther sie so gefangen nahm, daß ihnen der Glanz aller sichtbaren Kirchen darüber erblich. Von ihr gilt die erhabene Inschrift, welche der gedankenreiche Immermann in seinem Merlin[1]) vor den Tempel des Graals setzt:

Ich habe mich nach eignem Recht gegründet,
Vergebens sucht ihr mich.
Der Wandrer, welcher meinen Tempel findet,
Den suchte Ich.

---

1) Merlin. Eine Mythe von Karl Immermann. Düsseldorf, bei J. E. Schaub. 1832.

Wir stiften in unseren Tagen so gern etwas Neues. Unter diesen Versuchen sind auch viele, und sehr gut und treu gemeinte gewesen, die unsichtbare Kirche ins Leben treten zu lassen. Man merkte nicht den Widerspruch im Unternehmen. Sobald die neue Kirche des Herrn sichtbar wurde, war sie die unsichtbare schon nicht mehr, und folglich auch nicht mehr die wirklich katholische. Diese läßt sich weder gründen, noch stiften. Aber sie steigt beständig vom Himmel, dem Wohnsitze aller Wahrheit, zur Erde herab, nicht wie wir wollen, sondern wie sie selbst will. Ihr gesetzmäßiges Wachsthum von Jahrhundert zu Jahrhundert läßt sich nicht hemmen, noch aufhalten. Denn seine ernährenden Quellen strömen im Unsichtbaren, und sie selbst erweckt sich alltäglich die Werkzeuge ihres großen Menschheitwerkes von Innen her ohne Unterschied der Länder, des Blutes und der Geschlechter. Einige ihrer Werkzeuge erfaßt sie mit milder und sanfter, andere mit stürmischer Gewalt. Zu den mit stürmischer, ja tödtender Gewalt erfaßten Werkzeugen zähle ich Novalis, den Dichter und Philosophen.

Halten wir uns daher lieber fest an dem anderen und schöneren Bilde von der Versöhnung der getrennten Kirchen, welches er im Heinrich von Ofterdingen den Klingsohr in Form eines Mythus vortragen läßt. Hier ist es Eros, die himmlische Liebe selbst, welche in eine fade Erschlaffung geräth durch ein falsches Bündniß mit der üppigen Phantasiegöttin Ginnistan. Die Verweichlichung der Römischen Kirche im abgöttischen und äußerlichen Marienkultus konnte nicht treffender, als so, symbolisirt werden. Während nun Eros in dieser welschen Betäubung südwärts taumelt, seufzt und ringt der zu diesem Schwindel unfähige Mensch der nordischen Sphäre, unter dem Schilde des eisernen Helden, in der kühlen Halle des Arktur, des Sternkönigs der Polarregion, in

schweren Herzens- und Gewissenskämpfen, in aufrichtiger Selbstkritik, nach der Erkenntniß seiner wahren Bestimmung. Dieses Emporseufzen nach Erfassung des wahren nicht abgeirreten Eros und nach Vermählung mit ihm ist Freya, die Tochter Arkturs. Der Zeitpunkt der Vermählung hängt davon ab, daß Eros umkehrt von seinem Irrwege, wozu ihm aber alle eigene Kraft vollständig abhanden gekommen ist. Daher liegt es weder in seiner eigenen Macht, noch in der der Freya, die ersehnte Vermählung des Nordens mit dem Süden zu bewirken. Beide sind dazu vollständig ohnmächtig und unfähig. Die Möglichkeit der Erreichung des ersehnten Zieles liegt vielmehr allein in der Hand einer gemeinsamen Freundin beider, der Sophia. Sobald diese will, und beide Theile ihrer Führung unbedingt vertrauen, geht die Vermählung sicher und unzweifelhaft vor sich. Der Mythus, welcher dieses Endziel als erreicht vorweg nimmt, schließt mit dem Hochzeitgesange der versöhnten Menschheit:

Gegründet ist das Reich der Ewigkeit;
In Lieb' und Frieden endigt sich der Streit;
Vorüber ging der lange Traum der Schmerzen:
Sophie ist ewig Priesterin der Herzen.

Vierter Vortrag.

Ueber die Glückseligkeitslehre der Stoiker.

Nicht von außen — da sucht es der Thor —
Es ist in dir, du bringst es ewig hervor.
Schiller.

Ehe die Sonne des Christenthums am Horizonte der Weltgeschichte mit ihrem wunderbaren Glanze sich erhob, gingen ihr vorherverkündigende Strahlen voran, als Lichter von ihrem Licht, als Vorboten des den Völkern annahenden Heiles. Und ehe vom großen Vorbilde auf Golgatha aus, die erhabene Reihe von Blutzeugen für die Wahrhaftigkeit des sich mitten in der irdischen Finsterniß vollziehenden Reiches des Friedens und der Vernunft aufleuchtete, wurde diese glänzende Kette vorbereitet durch eine Schaar weiser Männer in Griechenland, welche sich bereits in aller Stille anschickten, mit den damaligen Verhältnissen des Völkerlebens zu brechen, und ein neues Leben nach überirdischem Princip, nach den Grundsätzen der reinen Vernunft anzubahnen. Es waren dieses die aus der Lehre des Sokrates hervorgegangenen Stoischen Philosophen.

Nach dem Tode des Sokrates stob seine Schule aus einander wie eine gescheuchte Heerde. Die meisten wandten sich nach Megara, einige zum Hofe des Dionys von Sicilien. In die fröhlich aufgeblühete Wissenschaft der Philosophie fiel damit ein finsterer Schatten. Ihr Bruch mit dem Leben der alten Welt war mit dem Tode des Sokrates erklärt, und ließ sich nicht mehr ausheilen. Dieses Verhältniß wurde von nun an das gemeinsame aller Philosophenschulen, nur mit dem Unterschiede, daß es von den verschiedenen verschieden aufgefaßt wurde. Die Platoniker strebten immer noch, obwohl vergebens, der Philosophie ihre alte Stellung zu wahren, wo-

nach sie die höchste Blüthe der antiken Lebenskunst in Politik, Religion und aller Bildung gewesen war. Die Cyrenaiker und Epikuräer zogen sich aus Neigung und Bedürfniß ganz aus den großen Lebensinteressen zurück in das bloße Freundschaftsleben und die Naturwissenschaft. Aber die Cyniker und Stoiker freuten sich der eingetretenen Kluft zwischen der Philosophie und dem Leben der alten Welt, und suchten dieselbe geflissentlich noch zu vergrößern, weil ihnen die Grundlagen des antiken Lebens zur Annahme und Pflege Sokratischer Ideen gänzlich untauglich schienen, weil sie für ihre Person fest entschlossen waren, die Sokratische Philosophie nicht nur zu lehren, sondern auch zu leben, und weil ihnen zur freien und ungehinderten Entwickelung dieses Lebens eine bewußte und geflissentliche Abtrennung von der ganzen Art des damaligen heidnischen Volkslebens ein unbedingtes Erforderniß schien.

Es giebt zwei Wege, ein besseres Leben der Menschen auf Erden anzubahnen. Der eine ist der Weg einer planmäßigen Wirksamkeit im Großen, der andere der einer versuchenden oder experimentirenden Wirksamkeit im Kleinen. Der erste ist der Weg der Platoniker, der zweite der der Stoiker. Plato faßte sein Ziel mit großem Blick ins Auge, als die Hervorbringung eines neuen edleren Menschengeschlechts durch philosophische Erziehung, welche möglich ist durch Errichtung eines auf die höchsten Zwecke berechneten neuen Staatswesens. Aber diesen Staat zu verwirklichen zeigte sich in der Gegenwart keinerlei Hoffnung, und so waren Pläne für eine bessere, aber unabsehbare Zukunft Alles, worauf man sich verwiesen sah. Daraus folgte, daß, wer für die Gegenwart ein neues Leben anbahnen wolle, einen anderen Weg gehen müsse, einen zwar dunkleren und bescheidneren, dafür aber auch auf der Stelle offenen und betretbaren Weg.

Hierin liegt das Eigenthümliche und Charakteristische der Stoischen Moral. Man kann die Platonische Sittenlehre vom Individuum Plato lostrennen, und sie gewinnt noch dabei, indem ihre ewigen Wahrheiten, losgetrennt von der sie lehrenden Person, nur in einem um so ungetrübteren Glanze leuchten. Mit der Stoischen Philosophie ist ein anderer Fall. Ihr Werth und ihre Bedeutung begreift sich nur, wenn man sie im engen Zusammenhange betrachtet mit den Personen, welche sie ausübten. Denn die Art der Ausübung giebt einer Lehre oft erst ihren besonderen Geschmack, ja sie kann manchmal durch Energie des Willens Unvollkommenheiten der Theorie zudecken, wie es hier in der That der Fall gewesen ist.

Was die Stoische Moral auszeichnete, war ihr Treiben in die Ausübung. Dies gab ihr sowohl ihre Vortheile, als ihre Nachtheile. Eine Moral, welche immer auf der Stelle ausgeführt sein wollte, konnte sich nur an diejenigen Kräfte wenden, welche dazu den guten Willen besaßen, und diese waren nur die des einzelnen Individuums, welches diesen Entschluß faßte. Dadurch entstand eine gewisse Selbstbeschränkung. Wer eine solche nicht macht, kann weiter gehen. Ihm wird das Gute nicht nur als eine Forderung an das Individuum, sondern als ein Menschheitideal erscheinen. Und dieses mit Recht. Denn das Gute ist eine Forderung an die Gesammtheit, und darum ein socialer Begriff. Es ist der Begriff eines willenseinigen und die höchsten Zwecke in gemeinsamer planmäßiger Thätigkeit ausführenden Lebens. Diese freie und umfangreiche Wendung nahm der Sokratische Gedanke bei den Platonikern. Er führte zu der Entwerfung von socialen Zuständen des Staates und der Sitte, welche in die Zukunft des Menschengeschlechtes wiesen, zu einer Entwerfung schöner Ideale. Da die Stoische Moral nur praktisch sein wollte, verwarf sie solche

von vorn herein. Sie duldete keinen Grundsatz, welcher nicht sofort ins Leben einführbar war. Sie merkte nicht, wie sehr sie dadurch das Vernunftprincip beschränkte, indem sie es unbemerkterweise von seiner Ausführbarkeit abhängig machte. Dieses war die schwache Seite. Die starke Seite war der gesteigerte Trieb, mit welchem sie das, was sie für gut erkannte, sofort zur Ausübung gelangen ließ.

Die Zeit, in welcher Zeno seine Schule vorbereitete, war sehr dazu geeignet, in edlen und gerechtigkeitliebenden Gemüthern das Bedürfniß einer völligen Zurückziehung von der Welt zu nähren. Es war die Zeit, in welcher die Freiheit Athens und Griechenlands in der Schlacht von Chäronea auf immer dahingesunken war; in welcher nach dem kurzen Glanze der Eroberung Persiens durch Alexander dessen Generale sich um den Besitz von Griechenland, Asien und Aegypten wie Räuber um ihre Beute stritten. Es war die Zeit, wo der in Macedonien zum Thron berechtigte Alexander, der Sohn der Roxane, durch Kassander heimlich aus dem Wege geräumt wurde, ein zweiter Sohn des großen Alexander, Herakles, ehe er sich Macedoniens und Griechenlands bemächtigen konnte, ebenfalls durch Gift getödtet dahinsank, indessen Kassander Macedonien und Griechenland im räuberischen Besitze fest hielt, und dadurch einen anderen sich stärker dünkenden Räuber, den Demetrius Poliorcetes, zu beständigen Versuchen reizte, ihm dasselbe abzunehmen. Griechenland schwebte in der jammervollen Lage, daß zwei Kriegeshelden sich dasselbe wie eine hülflose Beute abstritten und zustritten. Zuletzt mußte Kassander, welcher der Besitzende war, es doch dem Eroberer, dem Demetrius Poliorcetes überlassen, dessen Sohne Antigonus Gonatas es wirklich gelang, sich in den ruhigen Besitz zu setzen, nachdem der Vater Demetrius sich zuletzt noch durch ein zu kühnes Unternehmen gegen die asiatischen Reiche ins Verderben gestürzt

hatte. Eine solche Zeit war wohl geeignet, eine Philosophenschule zu begünstigen, welche grundsätzlich das Glück nur allein in dem eigenen Innern suchen lehrte, dabei Ruhm, Ehre und Reichthum verachtete, und nach ganz neuen und festeren Stützen suchte, auf welchen sich Menschenwohl und Lebensglück von unten auf möchte gründen lassen.

Nun aber verfällt Jeder, welcher es unternimmt, sich mit seiner Zeit und dem Geiste seines Volkes in einen ernsthaften Zwiespalt zu setzen, leicht in die gefährliche Rolle, eine abenteuerliche Person darzustellen. Diesem Schicksal waren die Cyniker als die ersten, welche diesen Bruch mit dem Leben öffentlich bekannten, auch nicht entgangen, am wenigsten der geistreichste und bekannteste unter ihnen, Diogenes von Sinope. Und hatte Antisthenes die cynische Richtung in Athen auch in etwas höherer Achtung zu halten gewußt, so sorgte doch der Thebaner Krates, welcher späterhin die Schule in Athen repräsentirte, dafür, daß der Cynismus einen gewissen burlesken Anstrich nicht verlor. Dieser Krates, Schüler des Diogenes, war ein Thebanischer Jüngling aus vornehmem Geschlecht, welcher von der cynischen Lehre so hingerissen wurde, daß er sich freiwillig aus Reichthum in Armuth stürzte, sein Vermögen an die Armen verschenkte, seine Verwandten, welche ihn daran hindern wollten, mit Schlägen bedrohete, und dann auf dem Markte vor versammeltem Volke sein neues Leben begann, indem er, wie ein Herr, welcher einem Sklaven die Freiheit giebt, zu sich selbst sprach: „Krates entläßt hiermit den Krates seiner Sklaverei". Er soll nämlich sein bedeutendes Vermögen bei einem Banquier niedergelegt haben, mit der Anweisung, es in Zukunft seinen Söhnen, falls dieselben aus der Art schlügen, auszuzahlen; falls sie aber geriethen und ebenfalls Cyniker würden, wie der

Vater, es an Arme zu verschenken, weil jene es in diesem Falle nicht würden gebrauchen können.

Solche Ausschweifungen waren nicht geeignet, der Sekte die öffentliche Achtung zu erwerben, obwohl sie allerdings geeignet waren, immer neue vereinzelte Enthusiasten für die Sache zu entflammen, wie dieses Krates selbst am auffallendsten bei seiner eigenen Gemahlin Hipparchia erlebte. Diese Hipparchia, eine reiche Jungfrau aus Maronea in Thrazien, wurde durch ihren Bruder Metrokles, welcher ein Schüler des Krates war, mit diesem näher bekannt, und aus einer Schülerin zuerst eine Freundin, dann eine Gemahlin. Sie soll viele reiche und edle Freier, die sie umwarben, um seinetwillen ausgeschlagen, sogar ihren Eltern gedrohet haben, sich lieber zu tödten, als einem Anderen ihre Hand zu reichen. Die Eltern wandten sich nun an den Liebhaber selbst, daß er als vernünftiger Mann ihnen beistehe, und ihrer an Luxus gewöhnten Tochter einen deutlichen Begriff von seiner Lebensweise beibringe. Krates, hierauf eingehend, machte sich den Scherz, seinen ganzen ärmlichen Hausrath ihr vors Haus zu fahren, worauf sie, nach Besichtigung desselben, entschlossen in seine Arme flog, und das elterliche Haus für immer verließ. Beide wetteiferten von nun an in der Strengheit der cynischen Lebensweise. Krates z. B. soll im Winter sich mit einem dünnen Mantel beholfen, dagegen im Sommer einen Schafpelz hinein genähet haben, um sich in Ertragung der Hitze zu üben.

Bei allem dem barg die Sache des Cynismus in sich einen zu etwas Großem bestimmten gesunden Kern. Diesen aus den verunreinigenden Hülsen herausgeschält und weiter entwickelt zu haben, ist das Verdienst des Zeno von Citium. Obgleich auch er an persönlicher Bestrebung ein Cyniker war und blieb, obgleich er fortwährend den Cynismus

den kräftigen und schnellen Weg zur Tugend nannte, und Jedermann diesen Weg zu gehen ermunterte, obgleich auch er es liebte, selbst ärmlich zu leben, so legte er doch dabei seinen Lehrplan größer und umfassender an. Hatte der Cynismus behauptet, zur wahren Bildung gehöre die Armuth, so drehete Zeno den Satz um, und behauptete, für die Armuth gehöre die wahre Bildung. Waren Krates und Hipparchia aus Luxus, Ueppigkeit und Reichthum freiwillig in künstliche Armuth und Entbehrung niedergesunken, so sann Zeno auf Mittel, die natürliche Armuth durch Bildung zu heben, und die Philosophie des Sokrates als einen Schatz geistiger Erhebung und Veredlung unter die niederen Schichten der Gesellschaft zu bringen. Zeno fühlte sich vor Allem als Pädagog der Dürftigen und Bedrückten. Er läßt sich von dieser Seite her recht wohl mit unserem Pestalozzi vergleichen, nur mit dem Unterschiede, daß Pestalozzi nur allein für den Elementarunterricht thätig war, Zeno im Gegentheil auf das Allerhöchste der Wissenschaft den Kreis seines Unterrichts berechnete. Aber die innige Liebe zur Armuth, der starke Drang, das geistige Licht dorthin zu bringen, wo das stärkste Bedürfniß dafür ist, wo mit demselben die größten Wirkungen verrichtet werden können, und wo, in einen noch völlig unbeackerten Boden gesenkt, die Aussaat ihre ergiebigste Ernte verspricht, sie waren beiden mit einander gemein. Beide strebten hin auf ein aus gänzlich neuem, rohen Stoffe hervorzuarbeitendes, kräftigeres und geistig gesunderes Menschengeschlecht, als sie unter den gebildeten Ständen ihrer Zeit in der Regel vorfanden. Beide hatten die Absicht, einer verkehrten, verschrobenen und hochmüthigen Bildung gegenüber eine neue gesundere und demüthigere Bildung von unten zu pflanzen.

Zeno war der Sohn eines mit Purpur handelnden Kaufmanns in Cittium auf Cypern. Diese in der Nachbarschaft

von Syrien und Cilicien gelegene Insel, berühmt durch den Dienst der Aphrodite und ihre prächtigen Tempel in Paphos und Amathus, war ein altes griechisches Besitzthum, aber mit phönizischen Einwohnern. Durch Schriften der Sokratiker, welche sein Vater von Handelsreisen aus Athen mit nach Hause brachte, wurde der junge Zeno früh mit griechischer Philosophie bekannt. Auch soll er sich in seiner Neigung zu diesen Studien sehr durch einen Orakelspruch bestärkt gefunden haben. Denn als er einst beim Orakel anfragte, was er thun müsse, um das beste Leben zu führen, so rieth ihm der Gott, er möge mit den Todten verkehren. Er bezog diesen Rath auf den Verkehr mit den Schriften Verstorbener, und fuhr desto eifriger in seinen Studien fort. Aber zum Entschlusse, sein ganzes Leben der Sokratischen Wissenschaft zu weihen, bedurfte er außerdem noch eines besonderen Anstoßes. Im Begriffe, selbst als phönizischer Handelsreisender Purpurwaaren nach Athen einzuführen, litt er im Piräus Schiffbruch, in seinem 22sten Lebensjahre. Obgleich er hierbei nun wohl nicht den Verlust seines ganzen Vermögens zu beklagen hatte — denn er soll vor diesem Unglücksfalle ein Vermögen von tausend Talenten (über eine Million Thaler) besessen haben — so wirkte doch der große Verlust im Augenblicke entmuthigend auf ihn. Traurig wandelte er in den Straßen der volkreichen Stadt umher. Da zog ein Manuscriptenhändler seine Blicke auf sich, welcher vor seinem Buchladen saß, eifrig in die Lectüre eines seiner feil gebotenen Hefte vertieft. Es war das zweite Buch von Xenophon's Erinnerungen an den Sokrates. Als Zeno, bei ihm Platz nehmend, dieses gewahr wurde, ging es ihm wie ein Licht in der Seele auf, und er fragte jenen, ob er ihn wohl darüber berichten könne, wo man solche Männer antreffe. Zufällig ging Krates des Weges vorbei, auf welchen der Buchhändler mit dem Finger wies, und sprach:

„Dem da darfst du nur folgen.“ Von Stund' an wurde Zeno des Krates Schüler. In Erinnerung an diese Lebenswendung pflegte er oft zu sagen: „Damals habe ich glückliche Fahrt gehabt, als ich Schiffbruch litt.“ Dagegen merkte Krates bald, daß die cynische Lebensart dem an Eleganz und Luxus gewöhnten Kaufmannssohn bei allem guten Willen nicht völlig behagen wollte. Einst gab er ihm, um ihn von überflüssiger Scham zu heilen, einen irdenen Topf mit gekochten Linsen, ihn durch die Menschenmenge über einen öffentlichen Platz Athens, den Kerameikos, zu tragen. Als Zeno aus Scham den Topf unter seinem Gewande zu verbergen strebte, so schlug Krates mit seinem Stock daran, daß er zerbrach. Und als nun Zeno davon eilte, während die purpurne Brühe zu Boden rann, rief Krates: „Was eilst du so, mein Purpurmann? Dir ist ja nichts Schlimmes begegnet.“ Dergleichen war denn doch zu arg, und hatte zur Folge, daß Zeno bald darauf anfing, sich auch in den Hörsälen der Platonischen Philosophen einzufinden, wo es zudem mehr Wissenschaft zu lernen gab, als bei Krates. Er hörte nun den berühmten Megariker Stilpo und den Xenokrates, den Nachfolger des Plato, zehn Jahre lang, und hinterher auch noch den Polemo, den Nachfolger des Xenokrates. Auch bei dem Megariker Diodorus Kronus soll er einen Cursus der Dialektik durchgemacht haben. Er war so froh über das Lernen, daß er einem anderen Lehrer, welcher ihm die dialektischen Grundideen verdeutlicht hatte, vor Freude das Doppelte des bestimmten Honorars zahlte. Als Krates ihn einst aus dem Hörsaale des Stilpo beim Mantel fortziehen wollte, sagte er: „Höre, Krates, die richtige Art, Philosophen zu fangen, ist die durch die Ohren, vermöge der Ueberzeugung; was hättest du davon, wenn ich mich von dir ziehen ließe? mein Körper wäre bei dir, meine Seele bliebe beim Stilpo.“ Sein Plan war hierbei der, alle höch-

sten Leistungen der damaligen Wissenschaft der cynischen Sekte einzuverleiben, und dieselbe dadurch gerade an derjenigen Seite stark zu machen, wo sie bisher schwach gewesen war. Polemo, der Platoniker, soll daher einst zu ihm gesagt haben: „Ich merke wohl, Zeno, daß du bei uns dich durch die Hinterthür einschleichen und Lehrsätze stehlen willst, um sie hernach in ein phönizisches Gewand zu stecken."

In dieser Weise bereitete sich der ernste Mann zwanzig Jahre lang vor, um dann seinen eigenen Lehrsitz aufzuschlagen in jener berühmten Halle oder Stoa, welche von den darin befindlichen Wandgemälden des Polygnot die bunte oder ausgeschmückte genannt wurde. Dieser Ort stand leer und unbenutzt. Denn er war noch immer übel berüchtigt von den Zeiten der dreißig Tyrannen her, welche hier die Hinrichtungen der mißliebigen Bürger hatten vornehmen lassen. In früherer Zeit hatte er Dichtern zum Versammlungsplatze gedient, welche man deshalb die Stoiker genannt hatte. Dieser Name ging jetzt auf die Philosophenschule der Zenoniker über. Zeno muß in seinem Auftreten etwas sehr Zutrauenerweckendes gehabt haben. Denn der Zustrom zu seinen Vorträgen wurde bald sehr groß. Auch haben ihn die Athenienser in dankbarer Anerkennung seiner Verdienste um die Erziehung ihrer Jugend noch bei Lebzeiten in seinem hohen Alter durch eine goldene Bürgerkrone und ein ehernes Standbild geehrt, sowie auch dadurch, daß sie bei ihm die Schlüssel ihrer Stadtmauern niederlegten. Auch seine in Sidon angesiedelten Landsleute aus Cittium erwiesen ihm Ehre. Eine besondere Freude an seiner Art und Weise bezeigte aber der macedonische König Antigonus Gonatas, welcher, so oft er nach Athen kam, seine Vorträge hörte, dann auch sich bei ihm in seiner Wohnung wohl zu Gaste bat, oder sich mit ihm zusammen beim Zitherspieler Aristokles zum Schmause meldete. Antigonus soll bei der Nachricht von Zeno's

Tode ausgerufen haben: „Welch ein Schauspiel habe ich dadurch verloren!“ Und gefragt, worin er diesen Mann so bewundert habe, antwortete er: „Weil er durch das Viele und Große, was er mir verdankte, weder jemals zum Hochmuth nach der einen, noch auch zur Demuth nach der andern Seite verleitet worden ist.“ Wie taktvoll und selbstständig sich Zeno in diesem Verhältnisse benahm, läßt sich daran merken, daß er dem sich stets wiederholenden dringenden Anliegen des Königs, an seinen Hof nach Macedonien zu kommen, um dort an den Macedoniern mit Staatsunterstützung seine Erziehungsplane im Großen auszuführen, einen unerschütterlichen Widerstand entgegen setzte. Dagegen erlaubte er zweien seiner eng verbundenen Schüler, dem Persäus von Cittium und dem Philonides von Theben, einem Rufe des Antigonus zu folgen.

Zeno beobachtete zwar in allen Dingen den öffentlichen Anstand, ließ aber dabei seine vom Krates angenommene Vorliebe für Bedürfnißlosigkeit keineswegs fahren. Er verlangte vielmehr sogar vom Reichen, daß dieser sich seinen Reichthum möglichst wenig merken lasse, und führte in dieser Beziehung gern die Verse des Euripides über den Kapaneus im Munde:

Obschon er reich war, machte doch der Reichthum nicht ihn stolz,
Und nicht trug höher er den Sinn, als ein geringer Mann.

Dabei nahm er mit besonderer Vorliebe arme Schüler an, und suchte die Bildung besonders gern unter die niederen Stände zu bringen, wie Timon in den Sillen von ihm sagte:

Dieser sammelt' um sich eine Schule von Bettelgesindel,
Aus den Stadteinwohnern die ärmsten und niedrigsten Menschen.

Als er einen sich ihm zum Schüler antragenden vornehmen und reichen Jüngling aus Rhodus, der aber ein hohler Mensch war, gern los sein wollte, ließ er ihn zuerst auf einer schmutzigen Treppenstufe Platz nehmen, führte ihn sodann in das

Zimmer, wo seine Armenschule in geflicktem Costüm arbeitete, und erreichte dadurch sogleich seinen Zweck. Ob jemand sich vor dem Umgange mit der Armuth scheue oder nicht, das galt ihm als Prüfstein der Fähigkeit für die Schule der Stoa. Er selbst liebte es ebenfalls, im ärmlichen Aufzuge und mit der sorgenvollen und ernsten Miene des armen Mannes aufzutreten. Dabei lebte er sehr wohlfeil und ökonomisch. Auch sagte man sprichwörtlich: Enthaltsamer, als der Philosoph Zeno. Denn außer bei Gastmählern, wo er sich gern einer ungezwungenen Heiterkeit überließ, und sein strenges Wesen von sich warf, ging er seiner Armenschule mit dem Beispiele der äußersten Mäßigkeit voran, indem er gewöhnlich nur von kalter Kost, wie Brod, Honig oder getrockneten Feigen und ein wenig Wein lebte, und in einem dünnen Mantel einherging, so daß ein Dichter auf ihn das Epigramm machte:

Diesen bezwingt nicht grausamer Frost, nicht unendlicher Regen,
Nicht der sonnige Brand, nicht die Wuth der schmerzenden Krankheit,
Nie auch das, was der Menge Bedarf ist. Fern von Ermüdung
Liegt allein der Belehrung er ob durch die Nächt' und die Tage.

Und der Komiker Philemon sagte von ihm in einem Lustspiel, welches „die Philosophen" benannt war:

Denn dieser philosophirt die neue Philosophie;
Er docirt den Hunger seinen Schülern: Ein Stück Brod;
Zur Zukost trockne Feigen; Wasser als Getränk.

Diese strenge Diät erhielt ihn kerngesund und geistig frisch bis ins hohe Alter, obwohl er von Natur einen zarten, schwächlichen und zu gymnastischen Anstrengungen untauglichen Körperbau hatte. Denn seine südlich angebräunte Figur war lang und schmächtig, dabei der Hals etwas nach der Seite neigend, weshalb man ihn scherzweise die ägyptische Weinranke nannte. So stand er seinem Lehramte vor bis zum 72sten Jahre, nach einer anderen Tradition sogar bis zum 98sten. Da strauchelte

er einst beim Zuhausegehen aus der Lehrstunde, und zerbrach beim Niederfallen einen Finger. Dies nahm er für einen Wink der ihn rufenden Götter. Mit der Hand die Erde schlagend rief er das Wort aus der Niobe von Aeschylus:

Ich komme schon — was rufst du mich?

und ging dann freiwillig aus dem Leben. Die Athenienser gaben ihm ein ehrenvolles Begräbniß auf dem Kerameikos, demselben Platze, wo einst seine cynische Tugend durch Krates auf eine zu harte Probe war gestellt worden.

Man rühmte von Zeno, daß sein Unterricht gründlich war, und vor allem präcis im Bestimmen der Begriffe. Auch liebte er Disputirübungen, welche er mit dem Dialektiker Philo, dem Schüler des Diodorus Kronus, anzustellen pflegte. Aber obgleich er auf das Theoretische des Unterrichts allen Fleiß verwandte, so betrachtete er doch überall die Theorie als bloße Nebensache, und die Ausübung als das, worauf es allein ankomme. Hesiod hatte gesagt:

Der ist ein guter Mann, der die Regeln der Guten befolget;
Der ist aber der beste, der selber Alles sich aussinnt.

Diese Verse tadelte Zeno, weil in ihnen das Ersinnen über das Befolgen des richtig Ersonnenen gesetzt wird, während sich die Sache gerade umgekehrt verhalte. Dieselbe Sinnesart war auch der Grund, warum er zur Fortsetzung seiner eigenen Lehrschule den gewandteren und in theoretischer Wissenschaft tüchtigeren Schülern einen Mann vorzog, welchen er mit schwerer Mühe aus dem tiefsten Staube zu sich empor gezogen hatte, welcher aber in Ausübung der Stoischen Tugend es allen Anderen zuvorthat, den Kleanth von Assus.

Dieser Kleanth war von schwerer Fassungsgabe, so daß ihn Zeno mit den härteren unter den Wachstafeln verglich,

welche die Schrift schwer annehmen, aber dafür auch treuer bewahren und länger festhalten.

Kleanth war der Hervorragendste unter den Armen, deren Schwarm Zeno um sich zu versammeln liebte, um die wahre Bildung dort zu pflanzen, wo die falsche Bildung den Boden noch nicht verdorben und mit ungesunden Säften durchdrungen hatte. Er war der Vornehmste dieser dankbaren und dem Zeno mit vollem Herzen zugethanen Proletarier, welche ohne ihn nichts gewesen wären, Alles, was sie waren, ihm allein verdankten, deren Dasein sich durch ihn in das Himmelreich einer neuen Existenz, einer neuen Bildung emporgehoben fühlte.

Kleanth war als ein junger Faustkämpfer aus Assus, einer Seestadt in der Landschaft Troas, der Insel Lesbos gegenüber, am Adramitischen Meerbusen, nach Athen gekommen. Sein Vermögen hatte aus vier Drachmen (25 Sgr.) bestanden, als er hier anlangte. Damit konnte er nicht weit reichen, und er entschloß sich sogleich zu Taglöhnerdiensten, die er, als er des Zeno Schüler wurde, ununterbrochen fortsetzte. Weil sie zum Theil im Wasserschöpfen zur Nachtzeit für Gärtner bestanden, so dreheten seine Mitschüler seinen Namen Kleanthes in den Spitznamen Phreantles oder Wasserschöpfer um. In seinem heißen Lerneifer griff er nach Scherben und Ochsenknochen, um sich das zu notiren, was er beim Zeno gehört hatte, weil es ihm an Geld gebrach, wofür er sich hätte Papier oder anderes Schreibmaterial anschaffen können. Dabei wußte er jedoch in seinem äußeren Erscheinen so anständig aufzutreten, daß er vor das Athenienſische Stadtgericht (den Areopag) gefordert wurde, um Rechenschaft zu geben, durch welche Mittel er sich bei seinem Studiren in so guten Umständen erhalte. Da nun der Gärtner, bei welchem er zu Nacht Wasser trug, nebst der Mehlhändlerin, bei welcher er das Getraide stampfte, als Zeugen für ihn auftraten, so kam

er nicht nur frei, sondern die Areopagiten belobten ihn auch wegen seines Fleißes, und boten ihm eine Unterstützung von 10 Minen (reichlich 200 Thlrn.) an, welche anzunehmen ihm jedoch Zeno abgerathen haben soll. Später empfing er dann auch einmal vom König Antigonus eine Unterstützung von 3000 Drachmen (ungefähr 640 Thlr.). Auch mit einem Kleide beschenkten ihn einst Athenienſische Bürger, als bei einem öffentlichen Schauspiele, zu welchem er ihm anvertraute Zöglinge leitete, ein Windstoß ihm seinen Mantel entführt, und nun beim Mangel des Untergewandes sein nackter Körper sich der händeklatschenden Menge zum Schauspiel dargeboten hatte. Seine Mitschüler nannten ihn wegen seiner Ausdauer im Arbeiten den zweiten Herakles; vielleicht aber auch wohl wegen seiner Riesenkräfte, die er muß besessen haben, auf welche das früher getriebene Geschäft des Faustkampfes hindeutet, und ohne welche er die Anstrengungen der Arbeit bei Tage und bei Nacht nicht hätte aushalten können. Denn er scheint sich durch seine Lohnarbeit seinen Lebensunterhalt reichlich verdient zu haben. Einst trug er seinen zusammengebrachten Lohn in die Mitte seiner guten Bekannten, und sagte vergnügt: „Kleanth wäre sogar im Stande, einen zweiten Kleanth zu ernähren, wenn er wollte; während die reicheren Studirenden sich von Anderen ihre Lebensbedürfnisse bestreiten lassen, und doch noch dabei nachlässiger in ihren Studien sind, als ich es bin."

Ein hervorstechender Charakterzug bei Kleanth war seine Sanftmuth und Demuth. Er trat gern zurück, stiftete gern Frieden, verzieh gern Beleidigungen, und redete gern Gutes von Jedermann. Auch empfahl er Jedermann ein bescheidenes und stilles Auftreten, mit Beziehung auf die Worte der Elektra im Euripideischen Orestes:

Stille, stille! leise schreite!

Wenn man ihn schalt, so zürnte er darüber nicht, sondern gab

lieber dem Vorwurf irgend eine sinnige Wendung, wie einst, da Mitschüler ihn wegen seines mühseligen Lebens einen Lastesel genannt hatten. „Freilich" — gab er zur Antwort — „möchte wohl ich allein unter euch im Stande sein, die volle Last Zenonischer Pflichten auf meine Schultern zu nehmen." Denen, welche ihm solche friedfertige und demüthige Gesinnung als Furchtsamkeit auslegten, gab er zu verstehen, daß eine solche Furchtsamkeit vor vielen Unbesonnenheiten bewahre.

Es kam eine große Harmonie in Kleanth's Leben durch diese Uebereinstimmung des Freiwilligen mit dem Unfreiwilligen in seiner harten Lebensart. Denn er war eben so geneigt, mit der größten Sanftmuth sich freiwillig Armuth, Arbeit und Mühsal aufzubürden, als er sie in seinem Leben auch unfreiwillig überall antraf. Auf diesen Zustand seines Lebens deutet er in folgendem Gebete an den Zeus, welches uns von Arrian in dem Handbuche des Epiktet aufbewahrt ist:

So leite denn, o Zeus, und du, o Schicksal, mich
Der Stelle zu, wohin ihr mich verordnet habt,
Daß kräftig ich gesotten werde. Sträub' ich mich,
Und werde schlecht — gesotten werd' ich darum doch.

Ein solcher Mann verstand unter der Philosophie weniger die Theorie des Zeno, als die Ausübung dieser Theorie. Darum konnte er auch bei aller ihrer theoretischen Entschiedenheit und Schärfe die Aristoteliker nicht leiden, weil er an ihnen ein eitles und charakterloses Wesen zu bemerken glaubte. „Die Aristoteliker" — pflegte er zu sagen — „gleichen den Zithern, welche wohlklingende Töne von sich geben, ohne sie selbst zu vernehmen." Dagegen hielt er dem Platoniker Arkesilaus seine theoretische Unentschiedenheit in der Moral bei seinen strengen und männlichen Sitten zu gute. Er urtheilte nach den Werken, und übersah die Worte. Eine solche Auffassung seiner Lehre war aber dem Zeno gerade das, was er

wünschte, und es war allein um deswillen, daß er bei seinem Ableben den Kleanth, nachdem derselbe 19 Jahre lang sein Schüler gewesen war, zur Fortführung seiner Schule allen Anderen vorzog, obgleich diese Wahl von anderer Seite her etwas Bedenkliches hatte.

Denn es fehlte dem Kleanth sehr an der geistigen Gewandtheit, welche eine solche Stellung in Anspruch nahm. Timon in den Sillen scheute sich nicht von ihm zu sagen:

Jener Assische Widder, wer ist er? der Greis voll Stumpfsinn,
Welcher umher sich treibt in der Schaar mit geschwätziger Rede?

Dagegen werden uns seine mit großer Sorgfalt verfaßten Schriften gerühmt, deren Diogenes von Laërte 50 aufzählt. Von ihm ist auch das einzige zusammenhängende Schriftstück aus den Zeiten des älteren Stoicismus, das wir noch heute besitzen, nämlich sein berühmter Hymnus an den Zeus.

Zu seiner etwas schwerfälligen Art im Denken gehörte es, daß er die Selbstgespräche liebte; das inwendige Gespräch des Denkens artete ihm leicht in ein lautes Gespräch mit sich aus. Dann hörte man wohl ihn sich schelten. Einst fragte ihn Aristo der Stoiker: „wen schiltst du da?" Er antwortete: „einen Alten mit grauem Haar, aber ohne Sinn und Verstand." Auch ermunterte er Andere zu Selbstgesprächen. „Das ist kein schlechter Mann, mit dem du da sprichst" — sagte er einst einem im Selbstgespräche Betroffenen.

Als er bereits ein Alter von 80 Jahren erreicht hatte, bekam er eine Zahngeschwulst, wobei ihm der Arzt die Nahrung untersagte, so daß er sich zwei Tage lang aller Speise enthielt. Als ihm nun der Arzt alles Gewohnte wieder erlauben wollte, nahm er es nicht an, sondern sagte, es sei ihm nun bereits der rechte Weg gewiesen worden, auf welchem er schön fortfahren könne. So enthielt er sich auch ferner der Nahrung und starb.

Gerade durch die Mängel des Kleanth in Betreff der theoretischen Uebungen wurde indessen der Umstand begünstigt, daß ihm zu deren Ersatz schon bei Lebzeiten sein Schüler Chrysipp als eine willkommene Ergänzung hinzutrat, dem einfachen Charaktermenschen der glänzende Redner und unbesiegliche Disputator, welchem nichts zu schwer, nichts fremd war, welcher sich oft mit einer gewissen Willkür in immer neue Themata warf, gern in allen Sätteln ritt, und sich zuletzt neben der Stoischen Methode auch noch die der Akademie wie einen neuen Spielball aneignete. Als einst ein Disputirlustiger sich gegen den Kleanth erhob, und ihm verfängliche Fragen stellte, sprach Chrysipp: „Laß ab, den älteren Mann abzuziehen von wichtigeren Dingen; uns Jüngeren hingegen lege dieses vor.“ Den Kleanth bat er, ihm nur die Lehrsätze mitzutheilen; für die Beweise wolle er schon selbst sorgen. Er sorgte auch wirklich für immer neue und neue Beweise; aber auch die Lehrsätze schmolzen zuweilen in seinem Munde zu dem um, wozu sie zu machen ihm beliebte. Die durch ihre Disputationskunst berühmte Schule der Megariker, vor ihm mußte sie die Segel streichen. Während er die Dogmen des Zeno und Kleanth immer zum Grunde legte, wußte er doch innerhalb ihrer Schranken, die er sich zur willkürlichen Richtschnur setzte, im Uebrigen Alles zu wenden, wie es der Augenblick zu fordern schien, und wurde eben durch diese Gewandtheit, Alles widerlegen und beweisen zu können, die Bewunderung und das Erstaunen von Schülern und Gegnern. Dabei besaß er etwas, was sowohl dem Zeno als dem Kleanth gänzlich mangelte, seine unversiechliche scherzhafte Laune. Auch kam durch ihn wieder eine mit dem geistvollen Cynismus des Diogenes von Sinope verwandte frische und schlagfertige Art, dem ganzen Leben den Krieg zu erklären, in die Stoische Schule. Zum ernsten und gründlichen

Theoretiker Zeno, zum ehrwürdigen und felsenharten Praktiker Kleanth bekam die Schule in Chrysipp ihren kampflustigen Vertheidiger, ihren Cid Campeador, welcher ihr gerade den äußeren Glanz und Schimmer in erhöhetem Maße wieder eroberte, welcher bei Kleanth über der alleinigen Kultur des Wesenhaften ganz zu Grunde zu gehen drohete, weshalb man mit Recht sprichwörtlich sagte:

Ja, wenn Chrysipp nicht wäre, wär' die Stoa nicht.

Gebürtig war Chrysipp aus Cilicien, nach Einigen aus Soli, nach Anderen aus Tarsus. Er soll zuerst den Wettlauf geübt haben, wie Kleanth den Faustkampf. Doch war er nicht, wie Kleanth, ein Herakles an Kraft, vielmehr gleich dem Zeno an Körper schmächtig und unansehnlich, so daß er sich auch von den gymnastischen Uebungen seiner Mitschüler beim Aristo ausschloß. Dagegen machte sich in der Schule des Kleanth sein bewegliches Genie sehr bald geltend, so daß es ihn häufig auch zu Controversen gegen seinen Lehrer selbst hinriß, die aber immer damit endigten, daß er das Uebergewicht des Kleanthischen Ernstes über seine brillante Beweglichkeit in achtungsvoller Unterwerfung anerkannte. Dann pflegte er reuevoll die Verse zu sprechen:

In andern Dingen hab' ich häufig Glück gehabt,
Nur mit Kleanth nicht, hierbei hab' ich niemals Glück.

Man sah es als selbstverständlich an, daß er nach Kleanth's Tode die Schule übernahm, nachdem er schon bei Kleanth's Lebzeiten für sich eine eigene Nebenschule gebildet hatte. Rasch stieg sein Ansehen so hoch, daß man sprach: wenn es bei den Göttern eine Dialektik gäbe, so könnte es keine andere sein, als die Chrysippische. Auf ihn bezogen seine Bewunderer den Vers aus dem 10ten Gesange der Odyssee:

Dieser allein ist verständig, die Anderen schweben als Schatten.

Dabei zeichneten sich seine wissenschaftlichen Vorträge durch reichen Inhalt aus, wobei er indessen in seiner Ausdrucksweise nicht gerade sorgfältig war. Kam dann aber, wie es öfter zu geschehen pflegte, ein disputationslustiger Haufen herbei, so band er gleich mit Scherzen an, indem er die Verse rief:

Weh, Bruder, mir! Ich seh' auf mich dein Auge glühn.
Bezähm den Eifer, komm zu ruhigem Verstand.

Dabei übertraf er an schriftstellerischem Fleiße Jedermann. Denn die Zahl seiner Schriften betrug 708. Doch arbeitete er sehr in die Breite, erlaubte sich häufige Wiederholungen, schrieb alle Einfälle nieder, wie sie ihm kamen, berichtigte sich dann oft hinterher, und belegte Alles mit einer Fülle unendlicher Citate. In einer seiner Schriften fand sich fast die ganze Medea des Euripides ausgeschrieben. Der Athenienser Apollodor sagte daher im Scherz: wenn jemand aus den Schriften des Chrysipp alles wegnähme, was entlehnt sei, so würde lauter leeres Papier übrig bleiben.

In seiner Lebensart war er frugal und einfach wie Zeno, und wie dieser strebte er vor allem nach Unabhängigkeit. Er hielt Haus mit einer alten Dienerin. Keine seiner vielen Schriften hat er einem Fürsten gewidmet. Als Ptolemäus ihm eine Einladung sandte, nach Alexandrien zu kommen, oder Jemanden aus der Schule zu senden, so nahm Sphärus den Ruf an, Chrysipp lehnte ab. Er lehrte aber nicht bloß im alten Auditorium der Stoa, sondern an verschiedenen Orten; so einst im Lyceum unter freiem Himmel, weil bedeckte Räume für die Zuhörermasse zu enge wurden; zuletzt im Odeum.

Sein Leben endigte mit Humor. In seinem 73sten Jahre warfen ihn Schwindelanfälle auf das Krankenlager. Da bemerkte er, wie sein Lieblings-Esel, der sich bei ihm im Zimmer befand, ihm seine Feigen verzehrte. Das machte ihm solchen Scherz, daß er seiner alten Dienerin befahl, sie möge

dem Esel auch einen Becher Wein dazu einschenken. Als nun der Esel sich den Wein gut schmecken ließ, so gerieth er darüber so ins Lachen, daß er daran erstickte.

So lebten diese Männer.

Zu den stärksten Eigenthümlichkeiten ihrer Lehre gehört der Punkt, welchen man ihre Glückseligkeitslehre oder ihren Eudämonismus zu nennen pflegt. Er besteht darin, daß sie den festen Glauben hatten und verbreiteten, daß im Innern eines jeden Menschen ein Heilsquell der Glückseligkeit fließe, welchen sich jeder mit den Mitteln des Rechthandelns und der Tugend eröffnen könne; daß in der Brust eines jeden Menschen ein verborgener Schatz ruhe, welchen er heben könne, um mit ihm zu wuchern, sobald er nur wolle, als ein Capital des Glücks und Segens für sich selbst und Andere.

Wenn man Männer, welche diesen Glauben hegten und verbreiteten, insofern als sie dieses thaten, häufig als Vorläufer und Vorbereiter des Christenthums bezeichnet hat, so wird wohl Niemand etwas dagegen haben. Denn die Aehnlichkeit in dem Glauben des Christen und des Stoikers in diesem Punkte ist eine sehr große. Auf der anderen Seite aber haben strenge Lehrer christlicher Moral eben diesen Punkt den Stoikern zum Vorwurfe gemacht, von dem Grundsatze aus nämlich, daß das Gute rein um sein selbst willen oder, was dasselbe sagt, als Wille Gottes und der Vernunft zu geschehen habe, und daß folglich der, welcher mit seiner Tugend und Rechtlichkeit auf kein anderes Endziel hinarbeitet, als sich selbst dadurch glücklich zu machen und vor Unfällen zu behüten, noch nicht in der richtigen Tugend stehe.

Daß die Stoiker die Tugend der Glückseligkeit wegen ausübten, läßt sich nicht läugnen. Hätten sie dieses nicht gethan, so hätten sie sich aus dem Ideenkreise des Sokrates entfernt,

was sie weder wollten noch konnten. Nach Sokrates' Theorie bestand aber die Tugend in dem Streben nach einem Glücke, welches hervorgeht aus einer Uebereinstimmung unserer Handlungen mit unserer Ueberzeugung von dem, was das Rechte ist. Die ernste Bemühung, sich eine feste Ueberzeugung zu bilden, ist nach Sokratischer Bestimmung Weisheit, die Kraft, seine Ueberzeugung beharrlich und consequent auszuführen, Tapferkeit. Wer beides thut, gelangt nach innen in den Zustand der Mäßigung seiner Begierden und Triebe, nach außen in den Zustand der Gerechtigkeit. Diese vier Sokratischen Gesichtspunkte in der Beurtheilung dessen, was gut ist, sind die sogenannten vier Cardinaltugenden der Sokratiker. In ihnen sahen die Stoiker die Bestimmung der menschlichen Natur, und daher nannten sie ihre Ausübung mit einem von Zeno zuerst eingeführten Ausdruck ein der Natur angemessenes, ihre Uebertretung ein der Natur widerstreitendes oder widernatürliches Leben.

Weil dabei aber Sokrates beständig gestand, die Principien des Guten noch nicht völlig gefunden zu haben, sondern unaufhörlich nach ihnen zu suchen, so nahm dadurch seine Moral den Charakter eines Strebens oder Suchens nach dem an, was den Menschen vollkommener und glücklicher mache, und dieser Charakter ging auf die aus ihm hervorgegangene Stoische Schule über. Zu vergessen das alte Unvollkommene, und zu trachten nach neuen Vollkommenheiten, das wurde der beherrschende Grundgedanke. Die Moral verwandelte sich in einen Wettlauf nach neuen geistigen Gütern, vor Allem nach dem erst zu suchenden höchsten Gute selbst, welches nothwendig die größte Vollendung und das höchste Glück in sich beschließen muß.

Hiermit haben wir die Grundzüge zu einer Glückseligkeitslehre in Händen. Denn wenn Tugend immer sogleich zum

Glücke führt, so ist das Streben nach ihr auch immer das Streben nach dem wahren Glück, und folglich wird man nur nach dem wahren Glücke unausgesetzt streben dürfen, um Tugend zu erlangen. Die Tugend wird hierdurch süß und liebenswerth. Aber eine Tugend, die auf der Stelle immer so süßen Lohn verschafft, und um die wir uns dieses Lohnes wegen bemühen, scheint dadurch an strenger Würde zu verlieren. Denn nur dasjenige Gute nennen wir rein gut, was nicht um eines Lohnes willen, sondern um sein selbst willen geschieht.

Nun ist es allerdings wahr, daß Sokrates es in Betreff der Ermunterungsgründe zum Guten keinesweges genau nahm. Er war kein Purist in der Moral. Um die Mäßigkeit als zweckmäßig anzuempfehlen, verschmähete er es keinesweges, die Gesundheit, ja sogar die Erhöhung des Vergnügens durch Enthaltung als einen Beweggrund gelten zu lassen, und eben so wenig, auf den zu erwerbenden guten Namen bei unsern Mitbürgern aufmerksam zu machen, wenn es sich darum handelte, die Rechtschaffenheit als zweckmäßig, das Gegentheil aber als zweckwidrig erscheinen zu lassen. Dadurch wird der Zweck des Guten in das Wohlbefinden oder die Glückseligkeit gerückt, und die Reinheit der Moral ohne Zweifel getrübt.

Aber wir dürfen hierbei nicht aus den Augen lassen, daß Sokrates und die Stoiker dasjenige, was ihrer Moral von dieser Seite her in der Theorie mangelte, auf eine eigenthümliche Art durch eine Schärfung derselben in der Ausübung zu ersetzen wußten.

Die Sokratische Glückseligkeitslehre nahm sich im ausübenden Handeln darum niemals so unrein aus, als in der bloßen Theorie, weil sie in der Ausübung immer auf denselben Zweck führte, auf welchen das gute Handeln, wenn es rein

und allein um des Guten selbst willen geschieht, ebenfalls immer führt, auf den Zweck einer Höherbildung unseres geistigen Trieblebens, den Zweck einer höheren Organisation oder Wiedergeburt unserer eigenen Persönlichkeit mit ihren Trieben, Neigungen und Bedürfnissen, Freuden und Leiden.

Das ist eben die herrliche und himmlische Bewandtniß, die es mit dem Guten in seiner völligen Ausübung hat, daß es uns glücklich macht, wir mögen nun wollen oder nicht, und daß es uns unaufhaltsam auf immer höhere Stufen der Vollendung bringt, mögen wir uns auch dagegen sträuben. Wollen wir dieses vermeiden, so giebt es keinen anderen Rath dagegen, als das Gute selbst ungethan zu lassen. Die Unmäßigkeit z. B. als das Herrschen animalischer Triebe über den Zustand der Ueberlegung und Selbstbeherrschung verbietet sich zwar durch das Moralgesetz ohne allen Zweck. Aber dies führt nothwendig zum Zweck einer Entnährung niederer und einer Pflege und Stärkung höherer Triebe meiner Seele. Eben so liegt ein rechtschaffenes Handeln, Halten meiner gegebenen Versprechungen, in dem Vernunftgesetze ohne Hinsicht auf irgend einen Zweck. Aber es tritt bei diesem Handeln eben so unvermeidlich der Zweck ein, daß sich durch dasselbe die Triebe der freien Selbstherrschaft dermaßen in mir stärken, daß ich ein Mensch von ganz anderer Beschaffenheit dadurch werde, welchem man wohl anmerkt, daß seine Art zu handeln keinesweges bloß vom Lobe oder Beispiel der Anderen oder vom Vortheil, sondern durch innere selbstständige Ueberzeugung bestimmt ist.

Wenn nun Sokrates die Mäßigkeit oder die Rechtschaffenheit oder die Wahrhaftigkeit als Besserungs- und Förderungsmittel des Lebens empfahl, so wurde hierbei immer vorausgesetzt, daß der Zweck des sittlichen Handelns sei, die Seele des Menschen in ihren Trieben und Neigungen zu ver-

edeln und zu vervollkommnen, oder den psychischen Organismus höher hinauf zu organisiren, und es lag daher wohl nur an einer Unvollkommenheit der Sokratischen Ausdrucksweise, daß er hierbei theilweise die nahe liegenden Zwecke des äußerlichen Wohlseins mit unterschob.

Und wenn zwar die Stoiker unter dem tugendhaften oder naturgemäßen Leben immer nichts weiter, als ein glückliches Leben verstanden, so handelten sie diesem theoretischen Fehler immer praktisch ganz auffallend dadurch entgegen, daß sie nicht nach Wohlbefinden oder Schmerzlosigkeit trachteten, sondern unter dem Namen der Glückseligkeit immer allein den Zweck einer Höherentwickelung des psychischen Triebelebens oder des menschlichen Begehrungsvermögens verfolgten, mit geflissentlicher Vernachlässigung alles dessen, was das Leben unmittelbar angenehm macht, oder von Schmerzen und Lasten befreit. Aber freilich behaupteten sie immer dabei, daß ihnen dieses Leben auch in der Gegenwart das bei Weitem angenehmste sei, was ihnen nicht Jedermann glaubte. Sie befanden sich bei richtiger Praxis in einer falschen Theorie. Sie bezeichneten fälschlich mit dem Namen eines bloßen Wohlbefindens, was in der Ausübung etwas ganz anderes war, nämlich Erhebung zur geistigen Freiheit und Wiedergeburt.

Man kann den Sinn der Stoischen Moral daher auch so ausdrücken: Setze deine höchste Lust nicht ins Wohlsein, sondern in Mühe, Arbeit und Entbehrung; dann wird dir in demselben Grade, als das Behagen des Wohlseins dir gleichgültig wird, Mühe, Arbeit und Entbehrung selbst zur Lust werden. Wenn aber dieses der Sinn der Stoischen Moral ist, dann litt sie in ihrer Ausübung nicht an Eudämonismus, und der an ihr klebende Glückseligkeitshunger gehört bloß einer Unvollkommenheit in der Aussprache ihres Princips an.

Die Stoiker nahmen an, daß die Zeichen für Lust und Unlust im Leben verkehrt ständen. Bei der Vollendung, wo die Lust stehen sollte, sahen sie die Unlust stehen und umgekehrt. Sie riethen nun zur Unlust zu greifen, weil diese an der Stelle der Vollendung stehe, und unsere Lust willkürlich in sie zu setzen. Dann werde sie selbst die Quelle einer reineren und höheren Lust für uns werden.

Daher diente die Glückseligkeitslehre in der Moral der Stoiker keineswegs zur Erschlaffung, vielmehr zu einer Schärfung, welche darauf beruhete, daß das Strebeziel der höchsten Vollendung, welches der Christ in einem jenseitigen Zustande liegend erblickt, von ihnen gewaltsam in den diesseitigen Zustand herabgezogen wurde. Ja man darf diese Schärfung der Moral zugleich eine Ueberspannung derselben nennen, zwar nicht so, als ob darin zu große Anforderungen an den menschlichen Willen zur Ausübung der Tugend gemacht würden, wohl aber in dem Punkte, daß der Mensch dadurch zu der Einbildung verführt wird, als könne er sich durch moralisches Handeln auf der Stelle in Zustände geistiger Vollendung versetzen, wie sie nicht diesem, sondern erst einem zukünftigen Leben angemessen sind. Hier ist zugleich der eigentliche Scheidepunkt zwischen dem Stoicismus und unserer gegenwärtigen aus dem Christenthum hervorgewachsenen Philosophie. Zwar ist das Moralprincip des Zeno und das des Kant an sich völlig dasselbe. Es ist das Gesetz der Vernunft, dessen Befolgung zum höchsten Glücke führt. Aber während Zeno das ganze Glück, die ganze Vollkommenheit, die aus der Tugend quillt, ihr sogleich selbst in die Hand legt, verweigert Kant ihr dieselbe, um sie in Zustände zu verbergen, welche von

menschlichen Augen nicht durchdrungen werden können. Zeno spricht gleichsam zur Tugend:

Ich lege dir, damit du tapfer kämpfest,
Den Kampfpreis schon in deine eigne Hand.
Erschlaffe nicht, daß du ihn nicht verlierst.

Kant hingegen spricht zur Tugend:

Um ewige Ehre, nicht um schnellen Lohn
Kämpft, wer die Waffen führt im Tugendkampfe.
Drum leg' den Kampfpreis aus den Händen fort;
Er hindert dich in strenger Waffenführung.
Mehr, als du fassen kannst, gewinnst du einst.

Dieser Gegensatz der antiken Glückseligkeitstheorie zur modernen Theorie der moralischen Menschenwürde geht zurück bis in den tiefsten Zwiespalt zwischen dem hellenischen und dem christlichen Geiste. Er beruhet nicht auf einer principiellen Verschiedenheit der moralischen Grundsätze, sondern auf einer verschiedenen Vorstellung von den Lebenszielen, auf welche ein Handeln nach diesen Grundsätzen führt.

Der Christ erwartet das Ziel ruhig und geduldig in einer bevorstehenden inneren Entwickelung aus der Hand seines Gottes. Der Stoiker stellt sich ungeduldig mitten hinein, und anticipirt die bevorstehende Zukunft sogleich in der Gegenwart.

Der Stoiker ist ein Himmelstürmer, welcher dem Himmelreiche Gewalt anthut. Er anticipirt zweierlei. Erstlich einen Seelenzustand der Befreiung von allem Uebel, zweitens einen Lebenszustand des allgemeinen Weltbürgerthums, welcher alle positiven Gesetze suspendirt, und allein das Gesetz der Vernunft an ihre Stelle rückt.

Der Stoiker lebt im Leben, als lebte er nicht darin. Er bedarf des Lebens nicht, ist über dessen Bedürfnisse erhaben. Nach Sokrates' Ausspruch ist nichts zu bedürfen göttlich, daher kommt möglichst wenig zu bedürfen, der göttlichen

Vollkommenheit am nächsten. Der Weise sucht daher das Glück nie von außen, immer nur allein im Innern.

Er lebt, als ob er nicht lebte. Schon Diogenes lobte die, welche im Begriffe zu heirathen nicht heiratheten, welche im Begriffe zur See zu gehen nicht zur See gingen, welche im Begriffe in Staatsdienste zu treten nicht hinein träten, welche im Begriffe an die Tafeln der Großen zu gehen nicht hingingen, indem er für das Beste im Leben die Freiheit erklärte. Frei aber sei keiner, welcher Vieles nöthig hat. Zeno erklärte den weisen und guten Mann für den Freien, die Bösen aber für unfrei. Die Freiheit bestehe in dem Vermögen, aus seinem eigenen Innern heraus zu wirken, welches die Thoren und Schlechten nicht besäßen. Nach Zeno und Chrysipp ist der Weise sich selbst genug, und die Tugend reicht für sich allein hin zu einem glückseligen Leben. Dasselbe behauptete schon früher Antisthenes. Denn wenn die Größe der Seele für sich allein die Gewalt hat, den Geist über Alles zu erheben, und diese Gewalt selbst einen Theil der Tugend ausmacht, so muß die Tugend für sich allein zum vollkommenen Glücke hinreichen. In allem diesen wird angenommen, daß die Freiheit oder Selbstüberwindung, welche über dem Leben steht, eben dadurch auch immer sogleich zur Vollkommenheit und Glückseligkeit führe. Es wird angenommen, daß in dem Maße, als man die Zufuhren zum äußeren Glücke verstopft, sogleich die Quellen des inneren Glückes reichlicher zu fließen beginnen, ähnlich wie beim Untergange der Sonne die Sterne hervortreten.

Daher kann auch das Glück der Tugend nicht durch Schmerzen getrübt werden. Denn wovon ich abstrahiren kann, das ist für mich nicht vorhanden. Für den Geist ist nur das vorhanden, wovon er will, daß es für ihn vorhanden sei.

Wenn er also nicht will, so sind die Schmerzen nicht, oder so sind sie nur als seine eigenen Erhebungsmittel zur Freiheit vorhanden. So weit aber die Schmerzen Erhebungsmittel zur Freiheit sind, so weit sind sie auch Erregungsmittel der inneren Glückseligkeit.

So ist denn der Weise nicht nur selig in der Hoffnung, sondern schon in der wirklichen Gegenwart. Denn das Gute ist selbst das Schöne und Vollkommene, das Gute kann aber nicht getheilt werden. Wer darin ist, ist ganz darin. Wer nur zum Theil darin ist, ist gar nicht darin. Wer eine Meile und wer hundert Meilen von Kanopus ist, sind beide nicht in Kanopus, pflegte Zeno zu sagen. Auch Sokrates wollte nicht, daß man das Gute, Schöne und Nützliche oder Genußreiche irgend von einander sondere. Antisthenes nannte das Gute schön, das Böse häßlich. Auch Kleanth gestattete zwischen dem Schönen und Guten keinerlei Unterschied. Da wir über unsere schlechten Handlungen uns schämten, sagte er, so zeigte das an, daß wir sie für unschön ansähen, und also selbst dafür hielten, daß nur allein das Schöne gut sei.

Kleanth behauptete ferner, daß, wer die wahre Tugend oder Vollkommenheit besitze, derselbe sie nicht wieder verlieren könne, und also in den Fällen, wo ein Tugendhafter von der Tugend zurück sank, derselbe noch nicht in der richtigen Gesinnung gewesen sei. Die Behauptung hing mit der Sokratischen Lehre zusammen, daß die Tugend auf einer richtigen Einsicht beruhe. Die richtige Einsicht kann, wenn einmal vorhanden, allerdings bei gesunder Vernunft nicht wieder verloren gehen, und wenn in ihr der zureichende Grund der Tugend schon enthalten ist, auch nicht die Tugend; obgleich Chrysipp in diesem Punkte anderer Meinung war.

Wenn demnach das Gute das Vollkommene selbst ist, so ist

im Guten lauter Lust und Seligkeit, und wer das nicht merkte, der würde dadurch bloß zeigen, daß er noch nicht tief genug in die Sache eingedrungen sei, um ihren wahren Grund zu sehen.

Fragen wir aber näher nach dem Grunde der aus dem Guten quellenden Lust, so giebt ihn Kleanth an als die mit sich selbst übereinstimmige Verfassung, in welche uns die gute Handlung versetzt. Wer seinen Willen mit seiner Vernunft in vollkommenen Einklang gesetzt hat, lebt ohne inneres Zerwürfniß oder Zwiespalt als ein sündenloser, mit sich selbst versöhnter Mensch. Durch diese Wiederherstellung kommt der Weise zu seinem wahren und ewigen Wesen, oder zu seiner eigentlichen Natur zurück. Denn in den Ketten und Banden unserer sinnlichen Triebe und Bedürfnisse haben wir uns selbst verloren, sind nicht völlig mehr wir selbst, müssen uns wiedergewinnen, aufs neue zu uns selbst kommen. Wer sein eigenes wahres Wesen wiedergewinnt, bei dem kommt das Menschliche zur Entwickelung. Wer aber Menschheit in sich entwickelt, der entwickelt zugleich Gottheit und Glückseligkeit. Denn der Mensch ist göttlicher Natur, und ihm wird immer mehr göttliches Wesen enthüllt, je mehr ihm seine eigene wahre Natur enthüllet wird.

So ist denn der Weise sich selbst genug, und die Tugend genügt für sich allein vollkommen zu einem glückseligen Leben. Diese Glückseligkeit ist zwar eine rein innerliche und in sofern contemplative. Aber der Weise lebt darum doch nicht einsam und zurückgezogen. Denn er ist gesellig von Natur, und hat Freude am Wirken. Er wird darum die contemplative mit der praktischen Lebensweise verbinden, weil seine Natur zu beiden angelegt ist.

Wie könnte nun aber wohl ein so vollkommen in sich befriedigter Mann irgend etwas Irdisches für an sich selbst erstrebungswerth oder für ein wirkliches Gut achten, sei es

nun Vermögen, oder Ehre, oder Gesundheit, oder Schönheit, oder Körperstärke, oder adlige Geburt! Keines dieser sogenannten Lebensgüter ist ein wirkliches; alle sind nichts als bloße auf Täuschung beruhende Blendwerke. Hierüber gab Zeno folgende Deduktion: So wie es das Kennzeichen der Wärme ist, zu wärmen und nicht zu kälten, so ist es das Kennzeichen eines Gutes, zu nützen und nicht zu schaden. Nun aber wirken Vermögen, Gesundheit u. s. w. eben so leicht zum Schaden, als zum Nutzen. Folglich sind Vermögen, Gesundheit u. s. w. keine Güter.

Daher müht sich auch der Weise nicht ab um Erwerb. Chrysipp demonstrirte hierüber in folgender Weise: Um weswillen könnte wohl der Philosoph sich um Erwerb abmühen? Etwa des Lebens wegen? — Das Leben ist gleichgültig. Etwa um des Vergnügens willen? — Auch das Vergnügen ist gleichgültig. Dann vielleicht um der Tugend willen? — Aber diese reicht ja schon für sich allein hin zum vollkommenen Glück. Lächerlich auch sind die verschiedenen Arten des Erwerbs, wie z. B. der durch die Freigebigkeit der Fürsten — denn er verpflichtet, in allen Dingen dienstbar zu sein; oder der durch gute Freunde — denn er macht die Freundschaft kostspielig; oder der durch die Wissenschaft — denn er macht die Wissenschaft lohndienern.

Wenn sich nun aber der Weise nicht um Erwerb abmühen kann, so wird er wohl arm bleiben müssen, und wenn er arm bleibt, so wird er es nicht zu großen Ehren bringen. Schon Diogenes nannte daher die Armuth eine sich von selbst lernende Tugend. Denn die Reichen haben viele Regeln nöthig, um mäßig zu leben, um den Körper durch Arbeit zu stärken, um sich nicht der Prachtliebe und Weichlichkeit zu ergeben. Alles dieses und vieles Andere lernt man in der Armuth von selbst und ohne Vorschrift.

Ueberhaupt wird der Weise als ein Verächter der sinnlichen Freuden ein jedes Hülfsmittel willkommen heißen, was dafür abstumpft, und die Lust daran verdirbt. Arbeit, Plage, Mühsal und Widerwärtigkeit werden nie von ihm geflohen werden. Kleanth rechnete Arbeit und Mühsal unter die moralischen Güter, Antisthenes ebenfalls die Arbeit nebst dem Mangel an hohem Ansehen. Diogenes schätzte sich glücklich, daß alles sogenannte tragische Unglück über ihn hereingebrochen sei, nämlich zu leben ohne Haus, ohne Staat, beraubt des Vaterlandes, arm, umherwandernd, das Leben vom Tage auf den Tag fristend. Als Kleanth einst einen Spartaner äußern hörte, er halte die Arbeit für ein Gut, da rief er vergnügt den Vers aus dem vierten Gesange der Odyssee:

Edelen Bluts wohl bist du, mein Sohn!

Auch fühlte er sich, seinen reicheren Mitschülern beim Zeno gegenüber, überaus glücklich in dem Gedanken, daß, während in den mit Unterricht nicht besetzten Freistunden jene sich mit Ballspiel ergötzten, er selbst mit dem Spaten das harte und dürre Erdreich bearbeiten müsse. Denn er fühlte, wie sehr dieses zum Heile seiner Seele diene.

Diesen edlen Trieben der Freiheit und der Selbstherrschaft gegenüber erklärte Zeno alle diejenigen Affekte und Leidenschaften, welche sich auf die scheinbaren und täuschenden Lebensgüter beziehen, für Krankheiten der Seele. Er unterschied in ihnen das Maßlose vom Widernatürlichen, und ordnete sie in seinem Buche „über die Leidenschaften" in vier Fächer, in Leidenschaften von trauriger und fröhlicher, von begehrender und befürchtender Art. Obgleich diese Eintheilung der Seelenkrankheiten mit der unserer gegenwärtigen Seelenheilkunde nicht völlig übereinstimmt, so bieten sich doch bei näherem Eingehen der Aehnlichkeiten genug, aus denen hervorgeht, daß Zeno den Keim zu einer möglichen

Verstandesverwirrung, welcher in einer jeden heftigen Leidenschaft verborgen ist, sehr gut in's Auge zu fassen wußte. Er sah in der Ruhmsucht, Vergnügungssucht und allen solchen Trieben Uebel von ähnlicher Art, wie Podagra und Gliederschmerzen, und wie es im Körper Anfälle gebe von Husten, Schnupfen oder Fieber, so auch in der Seele Anfälle von Neid, Haß, Eifersucht und dergleichen, nur mit dem Unterschiede, daß hier die Krankheit nicht in einer Verstockung der Säfte, sondern in einer Verstockung der Begriffe bestehe, und daher nicht durch Arznei, sondern durch eine Berichtigung der falschen Begriffe gehoben werden müsse. Denn jede Leidenschaft bestehe in einer falschen Meinung von derjenigen Sache, welche fälschlich für ein wirkliches Gut gehalten, und als ein solches heftig begehrt werde.

Das einzige wirkliche Uebel unseres Lebenszustandes bestehe darin, daß wir in Illusionen leben, welche uns das als Güter vorspiegeln, was lauter gleichgültige Gegenstände sind. Sobald wir nur allein das für ein Gut erkennen, was wirklich ein solches ist, so verschwinden diese Versuchungen und Verlockungen von selbst, und beunruhigen uns nicht mehr. Wir finden den von Zeno geforderten Seelenzustand genau nach seinem System geschildert in folgenden Versen des Boëthius:

Flieh' das Vergnügen,
Treibe die Furcht aus,
Lasse die Hoffnung,
Tilge die Schmerzen.
Blind und gefesselt
Schmachtet der Geist, wo
Diese regieren.

In diesem Sinne ist die Stoische Moral Glückseligkeitslehre. Die Glückseligkeit wird erworben durch ein naturgemäßes Leben. Der Natur gemäß leben, heißt nach den

Grundsätzen der Vernunft leben, welche Eine und dieselbe ist in allen vernünftigen Wesen, und daher Allen, welche auf ihre Stimme hören, dasselbe Gesetz des Handelns vorschreibt. Was die Ueberzeugung vorschreibt, ist Pflicht, das Handeln nach Pflicht ist Tugend. Wer nach Ueberzeugung handelt, setzt seine Natur in eine Uebereinstimmung oder Harmonie mit sich selbst. Wer mit sich selbst in Einklang lebt, lebt glücklich. Denn er ist frei von allem inneren Unglück, was allein diesen Namen verdient, frei von allem Uebel und Blendwerk, von aller Versuchung und Verlockung, frei von aller Erniedrigung unter das, was unter der Vernunft liegt, sei es nun ein sinnlicher Wille in uns selbst oder in Anderen. Mit dieser Befreiung von der Sklaverei unter ein niederes Gesetz tritt ein die Erhebung in ein höheres Gesetz, und in ein neues Verhältniß zu allen Wesen außer uns. Denn die Willen derer, welche im göttlichen Gesetze stehen, sind mit einander im vollendeten Einklang der Vernunft, aber im Zwiespalt mit denen, welche sich gegen das göttliche Gesetz empören. Jene Personen stehen über den sinnlichen Antrieben als Herrscher, diese innerhalb der sinnlichen Antriebe als Knechte und Sklaven. Jene sind daher Mitherrscher und Mitregenten im Weltall, diese sind mit unter die Diener und Unterworfenen gezählt. Jene bilden vermöge ihres inneren Einklangs den Staat der Vernunft, welcher sich regiert nach dem ungeschriebenen Gesetze der Vernunft, nicht nach sinnlichem, sondern nach göttlichem Gesetz. In diesem allgemeinen Weltstaate lebt der Philosoph, und sieht von hier auf die irdischen Staaten, welche nach sinnlichen Bedürfnissen und durch willkürliche Gewalt bestehen, als auf ihm nicht angehörige Dinge gleichgültig herab.

Zeno erkannte dergestalt nur allein in den Guten und

Tugendhaften wahrhafte Staatsbürger, daß er alle übrigen erklärte für Sklaven und Feinde und Fremdlinge, und wenn es auch Eltern oder Söhne oder Brüder oder Verwandte seien. Dagegen seien alle Guten als solche für Mitbürger und Freunde und Verwandte und Freie anzusehen. Er gab den Frauen mit den Männern gleiche Rechte und Pflichten, und suchte beide als freie Personen auf den gleichen Fuß zu stellen.

Kleanth nahm ebenfalls das allgemeine Vernunftgesetz für ein Gesetz des allgemeinen Weltstaats. Die Tugend sei die Uebereinstimmung mit diesem allgemeinen Reichsgesetz, nicht aus Furcht und Hoffnung um äußerliche Dinge, sondern um das Leben zu einer inneren Uebereinstimmung mit sich selbst zu bringen.

Diese Staatslehre ist nicht erst den Stoikern eigenthümlich, sondern stammt bereits von den Cynikern her.

Schon Diogenes von Sinope hielt die Weltrepublik für den einzig richtigen Staat, welcher ohne alle positive Gesetze nur allein nach dem von der Natur vorgeschriebenen Gesetze bestehe. Er erklärte die Welt für einen Tempel der Gottheit, und die Tugend für den Gottesdienst darin.

Auch Antisthenes behauptete, der Weise lebe nur als Weltbürger, nicht nach positivem Gesetz, sondern nach dem Gesetze der Tugend. In diesem großen Naturstaate seien die Rechte und Pflichten dieselben für alle Personen, Frauen sowohl als Männer. Diesem universellen Staate gehören alle die an, welche sein Gesetz vollziehen. Diese sollen sich daher unter einander kennen und zusammenhalten, aber mit den Schlechten alle Gemeinschaft vermeiden, und sollten es auch die eigenen Verwandten sein. Denn die Willenseinigkeit im Naturgesetz sei ein stärkeres und engeres Band, als Blutsverwandtschaft. Und es sei besser, mit wenigen Guten gegen

viele Schlechte, als mit der Menge der Bösen gegen wenige Gute anzukämpfen. Auch gehe uns ein gerechter Mann mehr an, als ein Verwandter. Alles Ungerechte sei für ausländisch und feindlich anzusehen.

Krates sprach es in folgenden Versen einer von ihm verfaßten Tragödie aus, daß dem Weisen die ganze Erde Vaterland sei:

> Nicht Eine Heimath nenn' ich, nicht ein einzeln Dach
> Das meinige. Der ganzen Erde Stadt und Haus
> Ist uns, darin uns einzuwohnen, stets bereit.

Auch er bekannte sich zu einer Republik der allgemeinen Vernunft, wobei er die conventionellen Sitten gering schätzte, den Gewaltstaat aber ignorirte. Denn er sagte, man müsse so weit in der Philosophie fortschreiten, bis man die Generale für Eseltreiber ansähe. Auch gegen den Alexander, welcher seine Vaterstadt Theben zerstört hatte, und ihn fragte, ob er deren Wiederherstellung wünsche, zeigte er sich aller Vaterlandsliebe ledig, und bekannte, kein anderes Vaterland zu begehren, als die Verachtung des Ruhmes und die Armuth.

Diese Universalrepublik oder dieser Weltstaat der Stoiker ist die höchste Idee, in welche ihre Lehre hineinsteigt. Denn in ihr steigt sie von dem persönlichen Gesichtspunkt der Glückseligkeit in den gesellschaftlichen Gesichtspunkt der Willenseinigung empor. In ihr begegnet sie sich zugleich höchst nahe mit der christlichen Idee der Gründung eines Himmelreiches des Guten oder eines Reiches Gottes auf Erden, nur mit dem Unterschiede, daß ihre Idee dasselbe mehr in äußerlicher und politischer Fassung ausdrückt, was das Christenthum in Anschluß an die Formen der wirklichen Welt als eine moralische Herzensvereinigung der Gutgesinnten von rein innerlicher Natur mit bewunderungswürdiger Besiegung aller Hindernisse in Wirklichkeit gegründet hat.

In der That kam aus demselben Cilicien, welchem Chrysipp, der Vollender der Stoischen Wissenschaft, entstammte, dreihundert Jahre später der Apostel Paulus hervor, um das wirkliche Weltreich des Guten siegreich im ganzen römischen Reiche auszubreiten.

In dieser Art sind die Stoiker die Ehrenretter des Cynismus, als des sogenannten kurzen Weges zur Tugend, gewesen, indem sie einerseits die unangenehmen und störenden Ausschweifungen der Cyniker abschnitten und vermieden, anderentheils das wissenschaftliche Studium, welches bei jenen häufig zu kurz gekommen war, empor hoben. Was den letzten Punkt betrifft, so war es vor allen Chrysipp, welcher die Schule auf den Gipfel ihres Glanzes hob, und sie an theoretischem Scharfsinn allen übrigen Schulen ebenbürtig zeigte. Was aber die Ausübung ihrer Principien im Leben betrifft, so ist hierin Kleanth die schönste Charakterfigur, weil bei ihm die äußerste Härte cynischer Lebensweise so waltete, daß dabei alles Getriebene und Affektirte wegfiel. Ihn kleidet der cynische Bettlermantel so gut, weil er nicht aus Affektation angelegt, sondern sein Naturkleid war. Ihn kleidet die Sitte der Armuth so gut, weil er selbst ganz aus dieser Sphäre stammte, und seiner Natur nach immer in sie eingetaucht blieb. Ihn kleidet seine Schwerfälligkeit so gut, weil er sich Alles, was er besaß, durch unglaubliche Mühe und Anstrengung erworben hatte, und die Worte seines uns hinterlassenen einfachen und schmucklosen Hymnus an den Zeus machen darum auf uns einen so rührenden Eindruck, weil wir heraus fühlen, mit welcher Sorgfalt jedes Wort erwogen war, und in welchem Grade in jedem Worte der alte treue Kleanth, und nur er allein, mit sich selber sich unterredet.

Es möge daher zum Schluß dieser Hymnus des Kleanth, begleitet von einigen erläuternden Worten, hier vorgeführt werden.

Der Hymnus besteht aus drei Theilen. Der erste handelt vom Leben der Gottheit und ihrem Gesetz, der zweite vom Reiche des Guten auf Erden und seinem Kampfe mit dem Bösen, der dritte als der Schluß enthält ein Gebet um Erleuchtung des Geistes.

Es wird zum besseren Verständniß des Ganzen beitragen, die religiösen Grundbegriffe, welche der Hymnus voraussetzt, in einem kurzen Schema vorauszuschicken. Sie lassen sich in folgende drei Sätze zusammenfassen:

1) Das höchste Gesetz im Weltall ist das Gesetz der Vernunft. Die höchste Vernunft ist die Gottheit. Das höchste Gesetz ist das von der Gottheit den übrigen vernünftigen Wesen zur Vollziehung gegebene Gesetz.

2) Weil der Mensch ein vernünftiges Wesen ist, so ist er diesem seinem Charakter nach ein Ebenbild, Gleichniß oder Abglanz der höchsten Vernunft, von welcher er das höchste Gesetz zur Vollziehung empfängt.

3) Dadurch, daß der Mensch das Gesetz vollzieht, thut er den Willen Gottes, und verrichtet die Werke des Höchsten auf Erden, wodurch das Gesetz Gottes hochgestellt oder verherrlicht, seine Macht anerkannt und gepriesen wird.

Der Hymnus lautet:

Du, der Unsterblichen Haupt! Vielnamiger, mächtiger Herrscher!
Zeus! Urgrund der Natur! nach Gesetz regierend das Weltall!
Heil dir! Dich zu verehren, ist Pflicht für die Sterblichen alle.
Denn wir sind ein Geschlecht aus dir, dein Gleichniß besitzend
In der Sprache vor Allem allein, was lebet auf Erden.
Darum will ich dich preisen, und deiner Gewalt Lob singen.

Dir gehorchet das All der Welt, umkreisend die Erde,
Wie du es lenkst, und läßt sich von dir freiwillig beherrschen.
Solch ein Scepter hältst du in unerschütterten Händen,
Doppelt geschärft, den geflammten, den ewig lebendigen Blitzstrahl.

Von dem Schlage desselben erstarrt der Natur All ringsum.
Durch ihn zeigst du die Bahn dem gemeinsamen Geist, der durch Alles
Wandert, mit Himmelslichtern, den großen und kleinen, sich mischend.
Also herrschest du dort als höchster König im Weltall.

Nichts auf Erden begiebt sich, o Göttlicher, dir sich entziehend,
Nichts am himmlischen Pole des Aethers, und nichts auf dem Meere,
Außer so vieles die Frevler begehen in eigner Bethörung.
Aber auch, was uneben, doch wieder zu ebnen verstehst du,
Ordnest, was wider die Ordnung strebt, machst Feindliches freundlich.
Also fügest in Eins du Alles, in's Gute das Schlechte,
Daß Eins werde in Allen der Geist, der ewig derselb' ist,
Welchen verlassen und fliehen, so viele der Sterblichen
bös sind:

Unglückselige, welche, der Güter Erwerbung begehrend,
Weder schaun auf des Gottes gemeinsame Regel, noch hören,
Welche verständig befolgend ein herrliches Leben sie hätten;
Sondern sie streben, vom Schönen entfernt, nach anderm und anderm.
Diese reizt mit gehässigem Trieb streitsüchtiger Ehrgeiz;
Jene treibet die hungrige Gier unedler Gewinnsucht;
Andere lockt das Vergnügen in üppige Leibeserschlaffung.
Alle sie streben entgegen dem einigen Geiste der Gottheit.

Zeus, Allspender, im Donnergewölk, du Lenker des Blitzstrahls!
Rette das Menschengeschlecht von seinem verderblichen Irrwahn!
Scheuch von der Seel' ihn, Vater, und laß den Verstand uns erlangen,
Welchem als Richtschnur folgend gerecht die Natur du beherrschest;
Daß wir, geehrt durch dich, dir auch erwiedern die Ehre,
Stets lobpreisend das Werk, das du thust, wie es Sterblichen ziemet.
Weder für Sterbliche giebt es ein höheres Loos, noch für Götter,
Als in Gerechtigkeit das Gesetz zu preisen des Weltalls.

Und so hat die Schule der Stoiker mit ihrer Glückseligkeitslehre ganz besonders dahin gewirkt, den Musen und Grazien hellenischer Bildung, nachdem ihnen der freie Bewegungsraum in einem äußerlichen fröhlichen Volksleben genommen war, dafür eine unantastbare Wohnstätte im Heiligthum der eigenen Brust zu bereiten. Sie thaten dieses dadurch, daß sie die Macht ihrer Könige nur in äußerlichen Dingen anerkann-

ten, für alles Innerliche hingegen sich den allmächtigen Zeus zum alleinigen Herrscher erwählten. Indem sie dies vollbrachten, säeten sie das Studium der Philosophie und Moral als den Samen zu einem besseren Menschengeschlechte tief in die Gemüther des Volkes bis zu den untersten Schichten hinab, zu einem geistigen Reichthum für alle Völker im Laufe der kommenden Jahrhunderte, welche Geist und Fleiß besaßen, sich denselben anzueignen, und Muth, denselben zu bekennen, zu behaupten und zu vertheidigen.

Fünfter Vortrag.

Ueber das Gastmahl des Plato.

Αἶψα δὲ θνήτ ἐφύοντο τὰ πρὶν μάθον ἀθάνατ' εἶναι,
Ζωρά τε τὰ πρὶν ἄκρητα διαλλάξαντα κελεύθους.

Plötzlich erscheint Unsterbliches dann als sterblich geboren,
Und voll Gährung das Reine, des Lebens Wege vertauschend.
Empedokles.

Plato durchwebt seine philosophischen Gespräche häufig mit Mythen, theils mit überlieferten, theils aber auch mit selbsterfundenen. Er thut dies nicht bloß zum oberflächlichen Schmuck, sondern aus einer tief berechneten Absicht.

Der Mythus, wie ihn Plato gebraucht, ist die Einkleidung gewisser Verhältnisse aus der geistigen oder idealen Weltordnung in personificirende Bilder. Er hat den Zweck, auch denen, welche gar nicht oder doch nicht auf hinlängliche Art im Stande sind, der philosophischen Beweisführung zu folgen, annäherungsweise einen Begriff davon zu geben, daß es sich bei der Erklärung der Grundverhältnisse einer ewigen Weltordnung nicht um physikalische, stoffliche, materielle, sondern um geistige, seelenhafte, ideelle Erklärungsgründe handle. Aus diesem Grunde personificirt der Mythus; er stellt gewisse Gründe des großen Weltzusammenhanges als Personen dar, indem das Bild der menschlichen Person und der Verhältnisse menschlicher Personen zu einander das einzige ist, unter welchem sich das nichtphilosophische Denken Verhältnisse vorzustellen vermag, welche das immaterielle Wesen und Leben, die große Welt- und Lebensordnung der Seelen im Universum, sowohl im gegenwärtigen, als im zukünftigen Leben betreffen.

Der Philosoph als solcher zwar wird sich immer allein an dem abstrakten Gedanken fest halten. Für ihn gibt es keinen Mythus, sondern für ihn gehört alles mythologische Bild nur dem außerwissenschaftlichen Erkenntnißkreise an, und wird,

wie das Todesgewand des Herakles in den Flammen des Scheiterhaufens, so in den Gluthen der Spekulation zurückgelassen. An die Stelle des Mythus tritt ihm das, was Plato die Dialektik nennt, die Arbeit abstrakter Begriffsrechnung, welche anstrengend, trocken und mühsam ist. Dabei bleiben aber doch auch für den, welcher die Zusammenhänge der Platonischen Gedanken bis in ihre Tiefe durchdringt, seine im wundervollen Glanze der Poësie strahlenden Mythen immer dabei von Werth und Wichtigkeit, nicht nur darum, weil sie das aus der angestrengten Beschäftigung mit den höchsten und wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit quellende Begeisterungsfeuer in so lebendiger Weise von sich strahlen, sondern auch darum, weil sie durch die Tonangabe der Stimmung, in welcher Plato philosophirte, den besten Anreiz geben, die in dieser Stimmung zuerst erfundenen Gedanken auch derselben Stimmung gemäß wieder vollständig und lebendig, nicht einseitig und dürr, in dem eigenen Inneren hervorzubringen und gleichsam nachzuerfinden.

In einem ganz vorzüglichen Maße gilt das Gesagte von dem im Platonischen Gastmahl vorgetragenen Mythus vom Eros. Eros ist bei Plato eine personificirte Darstellung des in den Geselligkeitstrieben aller lebenden Wesen vorkommenden begeisterten Wirkens. Unter dem Namen des Eros wird der letzte Grund dieses Wirkens aufgefaßt als ein Trieb von seelenhafter Natur, welcher, so wie er sich einerseits in den menschlichen Seelen nach gewissen Reizen und Motiven entzündet, andererseits sich auch schon als ein Urtrieb oder Grundtrieb bis in die Tiefen und verborgenen Abgründe der Weltseele oder Naturseele hinab erstreckt.

Eros ist das Wirken der ursprünglichen Bildungstriebe, aus denen alle Fülle und Frische der Natur, aller Frühling, alle Hervorbringung, alle Jugend, alles Lebensfeuer und aller

Lebensmuth strömt, und worin die universelle Naturseele ähnlich ihr großes Werk treibt, wie die menschliche in Künsten und Wissenschaften ihre kleinen Werke vollbringt.

Das Walten des Eros erstreckt sich aber auch auf das Menschenleben. Das, was die menschlichen Personen im geselligen Leben zusammen bindet, sind die gemeinsamen Werke welche sie betreiben, die Werke, von denen ihre Lebensfreude, ihr Wohlergehen, ihre Ehre, ihre Gesundheit, ihre Erhaltung und Vermehrung, mit einem Worte ihre ganze Existenz abhängig ist. Nur dadurch, daß sie schaffen, arbeiten, hervorbringen, leben und bestehen sie. Das gemeinsame Werk ist die Ursache von der Erhaltung und Fortdauer der Personen, von denen es als von einer untergelegten Grundlage getragen wird. Je mehr wir nun Theil nehmen an den Werken, welche das Leben stützen, tragen, erhalten und erneuern, desto mehr Theil gewinnen wir an dem, was die Seelen bindet und in einander kettet, nicht nur von außen durch Verträge und Stellungen gegen einander, sondern noch mehr von innen durch Harmonie und gegenseitiges Verständniß. Diese Bindekraft der Seelen von innen her wird vorzugsweise mit unter dem Eros verstanden.

Die Form des Eros ist die Geselligkeit, sein Wesen ist das Streben für's Allgemeine. Das Allgemeine besteht in den gemeinsamen Werken und den ihnen entsprechenden Seelenzusammenhängen der Einzelnen, und in sofern darf Geselligkeit überhaupt als der Ausdruck für den Eros gelten, so wie Isolirung und Egoismus für sein Gegentheil. Nur muß die Geselligkeit als eine innere verstanden, und von einem bloß äußerlichen Weltverkehr unterschieden werden. Giebt ja doch der letztere nur gar zu häufig den unerfreulichen Anblick, daß verwandte Seelen durch unvorhergesehene und ungeschickte Berührung einander abstoßen, welche, hätte jede von ihnen statt

dessen sich tiefer in ihr Werk zurückgezogen, einander zwar wohl später, aber dann auch besser erkannt haben würden. Daher kann eine richtig gewählte Einsamkeit häufig die wahre Geselligkeit erhöhen, ihr gleichsam ihre richtig abgemessenen Brennpunkte vorzeichnen, eben so wie ein zu häufiges und lästiges Nahekommen der Seelen üble Laune, Zerwürfnisse, Feindschaft und Streit aussäen kann, welche das Gegentheil des Eros sind. Dieses alles hindert jedoch nicht, daß der richtige Ausdruck für den Eros immer der Geselligkeitstrieb, die Bindekraft der Seelen, bleibt; nur muß man dabei nicht vergessen, daß das Band der Seelen in ihren Werken und Thaten besteht.

Die Personen sind das Einzelne, das Getrennte. Ihre Werke und Thaten sind das Verbindende, und folglich das Allgemeine, das Allen angehört. Aber weil dieses Allgemeine es ist, welches die Personen nicht nur erhält, ernährt, heilt, rettet und schützt, sondern auch beim Abwelken alter Geschlechter immer neue hervorbringt, und durch Pflege und Unterricht zu neuen Werkzeugen seiner selbst ausrüstet: so bleibt, obwohl die einzelnen Werkzeuge hinschwinden, doch das Werk in's Unabsehbare hin bestehen; ist das Fortdauernde, und zugleich auch das Ursprüngliche, aus welchem die Werkzeuge stammen, durch die es sich selbst vollbringt, indem es die Personen, welche es vollbringen, selbst wie im ewigen Kreisrade hervorbringt. Daher ist die ewige Natur nach Platonischem Begriffe nicht eine ruhende Materie, sondern ein sich vollbringendes, ewig lebendes Werk. Was die Personen verrichten, ihr Werk, ist größer, als sie selbst, und dieses Größere ist das gemeinsame Band, das sie zusammen bindet. Der Ursprung von Allem ist die Thätigkeit, wie Faust bei Goethe sagt: Im Anfang war die That. Die Urthätigkeit erzeugt sich selbst im Großen die Werkzeuge, welche wiederum im Kleinen sie selbst für sich verrichten. Verrichten aber können sie ihre kleinen Werke nur gemeinsam, und darum

heißt die Thätigkeit als das Band, das sie von innen her zusammenbindet, der Eros.

Soll der Gedanke von der durch ihre Werke bedingten inneren Harmonie der Seelen näher beleuchtet werden, so muß die Beleuchtung auf zwei Themata fallen, erstlich auf die bewirkte Harmonie der Seelen, zweitens auf die Werke als die Ursachen der Harmonie. Gewöhnlich bezeichnen wir die Wirkung, nämlich die Harmonie, mit dem Namen der Liebe oder des Eros. Plato in seinem Gastmahl drehet die Sache um, und gebraucht den Namen des Eros für die Ursache. Und nun ordnet er sein Gespräch so an, daß er zuerst die Freunde des Sokrates von verschiedenen Gesichtspunkten aus die Wirkungen des Eros preisen läßt, zuletzt aber durch den Mund des Sokrates die Theorie des Eros als der Ursache dieser Wirkungen aufstellt, und zwar in Gestalt jenes Mythus, von welchem hier näher die Rede sein soll.

Es wird zu seinem besseren Verständnisse wesentlich beitragen, wenn wir zuvor einen Blick auf das werfen, was seiner Darstellung voran geht.

Sokrates begegnet seinem Schüler Aristodemos, eben im Begriff, zu einem Gastmahle zu gehen, zu welchem der Dichter Agathon seine engeren Freunde geladen hat, einen Tag nach dem großen und glänzenden Festschmause, mit welchem er seinen in der Tragödie davongetragenen Sieg feierte. Bei diesem gestrigen rauschenden Feste zugegen zu sein, hat Sokrates abgelehnt, jedoch im kleineren Freundeszirkel heute zu erscheinen versprochen, und deshalb sich so festlich geschmückt, wie er nur selten zu thun pflegt. Er fordert den Aristodem auf, als ein uneingeladener Gast mit zum Gastmahl zu gehen, und Aristodem willigt ein, unter der Bedingung, daß Sokrates ihn als seinen Freund einführe. So gehen sie dahin, als Sokrates, in Gedanken versinkend, ein wenig hin-

ter seinem Begleiter zurück bleibt. Dieser will auf ihn warten; er aber sagt, er möge nur vorangehen, er folge schon. Als Aristodem so zu Agathon's Hause kommt, findet er bei offener Thür den Agathon mit seinen Gästen schon zum Mahle bereit. „Schön, daß du kommst, Aristodem" — spricht er — „zu unserer Tafel. Hast du mir noch außerdem etwas zu sagen, so verschiebe das auf ein anderes Mal. Aber warum bringst du uns den Sokrates nicht mit?" Jetzt erst bemerkt Aristodem ebenfalls, daß Sokrates ihm nicht gefolgt ist. „Geh doch, Knabe" — ruft Agathon seinem Diener zu — „und sieh, wo Sokrates bleibt." Der Diener kommt wieder und meldet, er habe den Sokrates, welcher im Hofe eines Nachbarhauses stehe, gerufen, aber dieser wolle nicht kommen. „So ruf ihn noch einmal" — spricht Agathon — „und laß nicht ab". „Nein" — fällt Aristodem ein — „laßt ihn lieber. Er hat so die Gewohnheit, wenn ihm etwas einfällt, nachdenkend still zu stehen. Er wird schon von selbst kommen." So beginnt das Mahl. Aristodem bekommt seinen Platz an der Seite des Arztes Eryximachos. Nach nicht langer Zeit tritt auch Sokrates ein, und bekommt durch den Agathon den Platz an seiner Seite angewiesen. „Denn ich möchte dich darum gern zur Seite haben" — spricht er — „damit ich von dem Gedankenfund auch etwas profitire, welchen du da draußen gemacht hast. Denn du hast ihn sicher erlangt, eher lässest du ja nicht nach." „Wenn die Weisheit so durchsickern könnte" — erwiedert Sokrates — „wie das Wasser durch den Wollenfaden von einem Becher in den anderen, dann würde ich freilich den Platz neben dir auf's höchste zu schätzen haben. Denn meine Weisheit steht auf schwachen Füßen, und sucht in der Irre herum; die deinige hat vorgestern gestrahlt vor einer Zuhörerschaft von mehr als dreißig tausend Hellenen." „Du bist ein Spötter, Sokrates!" — ruft Agathon —

„und du sollst das mit der Weisheit nachher noch ausfechten mit mir vor dem Richterstuhle des Dionysos." Nachdem sie nun gespeiset, Loblieder auf den Gott gesungen haben, und was sonst dazu gehört, macht Pausanias den Vorschlag, das heutige Gastmahl nicht in ein Trinkgelag ausarten zu lassen, da die meisten der Anwesenden sich vom gestrigen Feste her noch etwas angegriffen fühlen. Und Eryximachos, der Arzt, so wie auch Aristophanes, der Lustspieldichter, stimmen ihm bei. „Für mich" — spricht Agathon — „ist das ja ein wahres Geschenk, wenn ihr nicht trinken könnet, so wie auch für Aristodem und Phädros; denn wir sind überhaupt darin schwach. Mit Sokrates ist es freilich etwas anderes; der hat zu beidem eine gleich große Fähigkeit." Nun tritt Eryximachos mit dem Vorschlage hervor, man möge die Flötenspielerin gehen lassen, damit sie entweder sich selbst oder den Frauen drinnen etwas vorspiele, und sich lieber poëtisch unterhalten über einen Gegenstand, über welchen Phädros sich immer beklage, daß er von den Dichtern und Rednern bisher ganz vernachlässigt worden sei, nämlich den Gott Eros. Und da diese Klage vom Phädros herstamme, so möge er zuerst mit einer Lobrede auf den Gott beginnen, damit dann weiter die Reihe rechts herum gehe. Sokrates findet den Vorschlag für sich erwünscht, da er selbst eigentlich nichts verstehe, als Liebessachen, und auch für den Aristophanes, dessen Beschäftigung sich ganz um Dionysos und Aphrodite drehe. Und auch die Anderen stimmen bei.

Phädros schlägt nun sogleich in seiner Lobrede die gewaltigen Akkorde antiker Mysterienweisheit an, zwar auf ganz einfache, ganz schmucklose und unvorbereitete Weise, aber dennoch so, daß eine Ahnung dessen in unsere Seele tönt, was die Mysterien mit ihrem Mythus vom weltschaffenden Eros sagen wollten, und wir sogleich, wenn auch noch nicht dem

Begriffe, doch der Stimmung nach auf den Höhenpunkt des Ganzen, den von Sokrates vorgetragenen Mythus der Diotima, vorbereitet werden.

„Eros gehört zu den ältesten unter den Göttern. Er ist dabei der Geber der größten Gaben. Denn wenn ein Mann auf edle Weise leben will, so wird weder hohe Geburt, noch Ehre, noch Reichthum ihm hierzu eine so gute Anleitung geben, als Eros, d. h. die enthusiastische Zuneigung unter befreundeten Seelen. Denn diese erweckt in uns Scham vor dem Unschönen, aber Ehrliebe für das Schöne. Wäre es möglich, ein Kriegesheer oder eine Stadt zu errichten aus lauter enthusiastischen Freunden, solche würden im Kampfe, wenn sie gleich nur eine kleine Schaar wären, so zu sagen alle Menschen besiegen können. Denn wer wollte da jemals die Waffen von sich werfen, oder das Feld räumen? Eher würde der eine immer für den andern sterben, als ihn im Stiche lassen. Ja, kein Mann ist so feige, daß ihn nicht Eros, sobald er ihn begeistert, dem Tapfersten gleich machen könne. Eros allein gibt den Menschen den Muth, für einander zu sterben. So zeigte sich des Pelias Tochter Alceſtis bereit, für ihren Gatten Admet zu sterben, wofür ihr die Götter verliehen, aus dem Hades wieder auf die Oberwelt zurück kehren zu dürfen. Am höchsten aber ehrten sie den Sohn der Thetis, den Achill, weil er, obgleich er von seiner Mutter wußte, daß er jung sterben würde, wenn er den Hektor tödtete, dennoch seinen Freund Patroklos an ihm rächte, und nicht nur für ihn starb, sondern sogar ihm nachstarb. Darum wurde er auf eine noch weit höhere Weise von den Göttern geehrt, als Alceſtis, und auf die Inseln der Seligen versetzt. So führt Eros die Menschen zur Tugend und zum Glück, nicht nur die Lebenden, sondern auch die Gestorbenen."

Der Grundgedanke, welcher diese flüchtig hingeworfenen

Worte durchdringt, ist das Für einander Sterben der Freunde und die Beseligungen im Tode, welche denen von den Göttern bereitet werden, die in dieser Weise dem Eros huldigen. Freundschaft und Unsterblichkeit werden in einen Zusammenhang mit einander gesetzt, welcher hier nur erst ein gefühlvoller und unverstandener ist, welcher aber in der Seele des Hörers fortklingt, um zuletzt in der von Sokrates vorgetragenen Theorie des Eros seine befriedigende Erklärung zu finden.

Die folgenden Freunde gehen nun mehr in's Einzelne, und beleuchten die Thaten des Eros auf geistreiche, aber einseitige Art. So verschieden indessen dabei ihre Standpunkte sind, so haben sie doch das mit einander gemein, daß sie unter dem Eros die Harmonie der Wesen verstehen, ein jeder nach der seiner Beschäftigung und geistigen Richtung am meisten angemessenen Art.

Pausanias faßt die Harmonie als eine Freundschaft oder Uebereinstimmung gleichgesinnter Seelen, worin sie einander Dienste leisten zu gemeinschaftlichem Nutzen. Je nachdem diese Dienste von edler oder unedler Art sind, je nachdem sie einen erlaubten oder unerlaubten Nutzen bringen, giebt es einen edlen und einen unedlen Eros zu unterscheiden. Die edelste Harmonie der Personen gründet sich auf die geistigen Interessen, und bewirkt die dauerhaften Freundschaften für's ganze Leben, wie sie in Athen und Lacedämon, noch mehr aber in Elis und Böotien als ehrenvoll und sogar als religiös durch die öffentliche Sitte geheiliget waren, während in Jonien und den barbarischen Staaten solche Freundschaften ebensowenig, als die Gymnastik und die Philosophie, gern gesehen wurden, weil diese Dinge zu sehr das Selbstgefühl und den Freiheitssinn in den Seelen beförderten, und dadurch bei den dortigen Herrschern Furcht und Mißtrauen weckten.

Auf Pausanias folgt der Arzt Eryximachos. Die-

ser faßt seiner Beschäftigung gemäß die Harmonie als eine chemische Mischung der Grundstoffe auf, welche sowohl auf richtige, als auf unrichtige Art geschehen kann. Die richtige giebt zum Resultat die Gesundheit, die unrichtige die Krankheit. Der rechte Arzt ist der rechte Liebeskünstler, welcher in den lebendigen Organismen den falschen Eros tilgt, den rechten aber hervorruft. Aehnliche Naturgesetze, wie in der Arzneikunde, herrschen auch in der Musik, in der Astronomie und in der Mantik. Ueberall, in der ganzen Natur, kommt es darauf an, durch die richtigen und gesunden Harmonieen die unrichtigen und ungesunden zu verdrängen.

In einem entgegengesetzten Tone tritt Aristophanes, der Lustspieldichter, dazwischen. Er hätte schon vor Eryximachos reden sollen. Aber ein unmäßiges Schluchzen, welches, wie es scheint, ihm die mit Weisheit überfüllete Rede des Pausanias verursachte, hatte zur Folge, daß er den Eryximachos um zweierlei bat, ihn als Arzt vom Schluchzen zu curiren, und an seiner Stelle zu reden. Eryximachos empfahl ihm als Mittel das Anhalten des Athems, dann, wenn dieses nicht hülfe, das Gurgeln, und endlich das Niesen, und schenkte ihm durch seine Rede die gehörige Frist zur Anwendung der Curmethode. Nachdem nun endlich das Niesen geholfen hat, so redet auch er, indem er seinem Charakter gemäß über die Harmonie der Seelen einen Scherz vorbringt. Er erzählt einen Mythus, nach welchem die Menschen ursprünglich doppelt waren, aber zur Strafe für begangene Vergehen von Zeus entzwei geschnitten wurden; wovon die Folge ist, daß nun die eine Hälfte immer nach der verlorenen anderen suchen muß. Die Moral von der Sache ist, daß wir sollen daran Gehorsam lernen gegen Zeus Gebote, weil er gedrohet hat, bei noch größerem Ungehorsam uns noch einmal zu zerschneiden, und dadurch zu hinkenden Halbfiguren zu machen.

Endlich sucht Agathon, der Geber des Festmahls, der Harmonie der Seelen auf den tiefsten Grund zu bringen, indem er sie für das Schöne und Gute, dazu für die Glückseligkeit selbst erklärt, aus welcher alle Güter und Gaben strömen, welche das Leben veredeln und schmücken. „Eros ist der jüngste und schönste der Götter, ist ewig jung, flieht das Alter und die Vergangenheit. Er ist der sanfteste, wohnt im sanftesten Aufenthalt, in den Seelen und Sitten sanfter Menschen, wie auch in Wohlgerüchen und Blüthen. Er ist der tugendreichste, thut kein Unrecht und leidet kein Unrecht, ist mäßig, tapfer und weise. Er macht zu Dichtern, die bisher keine waren. Er war in der Bogenkunst, Heilkunst und Mantik Lehrer des Apoll, in der Musik der Musen, in der Schmiedekunst des Hephästos, in der Weberei der Athene, in der Herrscherkunst des Zeus. Die Sachen der Götter ordneten sich erst, als Eros oder die Schönheit hinzutrat. Er bringt Civilisation, Geselligkeit, Feste, Wohlwollen, Sanftmuth, Humanität, Vornehmheit und Glanz, ist Helfer, Rather und Retter für Jedermann."

Agathon's Rede, welche in Hinsicht auf Gedankenfolge die klarste, an Sprache und Ausdruck die eleganteste und durchsichtigste ist, wird vom ganzen Kreise mit rauschendem Beifall aufgenommen; so daß nun, da an Sokrates die Reihe kommt, für ihn die Lage schon eine schwierige geworden ist. Denn Agathon scheint alles Beste, was bisher gesagt wurde, bereits überboten zu haben.

Was nun thut Sokrates? Er stellt Alles, was die Freunde von der Harmonie der Wesen, von den Wahlverwandtschaften der Chemie, und dem Zauber des Humanismus geredet haben, auf den Kopf. Das, womit Eros die Seelen bindet, ist weder eine chemische, noch eine mathematische, noch eine ästhetische Harmonie, sondern das Bindende sind einzig und allein die Werke,

an denen sie gemeinsam Theil nehmen, und für welche sie vom Urheber des Einen großen Werks, welches im Weltall lebt, vom Eros, mit dämonischer Begeisterung in Amt und Pflicht genommen sind, so daß sie viel eher von ihrem Leben, als von ihrem Werke ablassen würden. Der Gipfel aber und die Krone des ganzen Werkes ist die Wissenschaft. Zu ihr strebt Alles hin, und um ihretwillen ist das ganze Werk vorhanden.

Um sich aber einigermaßen zu decken in der gefahrvollen Lage, solche stechende und die Gemüther vieler Menschen erbitternde Paradoxieen aussprechen zu wollen, hüllt Sokrates seine Theorie in das Gewand eines Mythus, welcher nicht von ihm selbst, sondern von einer weisen Frau, Namens Diotima, herrühre, die einst den Athenern in der Bedrängniß einer Pest durch ihre Beschwörungsmittel thatkräftige Hülfe leistete, und von der er selbst durch diesen Mythus in der Kunst zu lieben Unterricht bekam.

Der Mythus der Diotima ist folgender:

„An Aphrodite's Geburtstage wurden die Götter festlich bewirthet, unter ihnen auch Poros, der Gott des Erwerbs, der Sohn der Metis. Da sie nun gespeiset hatten, kam Penia, die Armuth, um zu betteln, wie sie bei Gastmählern pflegt, und hielt sich vor den Thüren auf. Poros, aufgeregt vom Nektar, ging in den Garten des Zeus, und schlief hier ein. Penia, gefesselt von seinen Reizen, erweckte ihn. So wurde der Geburtstag der Aphrodite die Veranlassung einer Zuneigung, welche ihre Vermählung zur Folge hatte. Der Sohn dieser Verbindung, Eros, vereinigt in sich das Naturell beider Eltern."

„Sein Vater ist der Erwerb oder Gewinnst, der Sohn der Klugheit, seine Mutter ist die Armuth oder der Mangel. Von der Mutter her ist er immer in Noth; daher weder sanft

noch schön, vielmehr rauh, verwildert, unbeschuhet und heimathlos, niedrig und ohne Lager, vor den Thüren und an den Straßen unter freiem Himmel schlafend, immer mit dem Mangel zusammen hausend. Nach der Natur des Vaters jagt er dem Umgange trefflicher Männer nach, ist tapfer, kühn und von angestrengter Thatkraft, ein geschickter Jäger, voll kluger Anschläge, wißbegierig, erfinderisch, philosophirend sein ganzes Leben hindurch, ein gewaltiger Tausendkünstler, Arzneimischer und Sophist. Er lebt aber weder wie ein Gott, noch wie ein Sterblicher. Sondern bald an einem und demselben Tage blühet er und lebt auf, wenn es ihm wohl geht und glückt, bald stirbt er dahin; um jedoch bald auch wieder aufzuleben. Das Erworbene aber fließt immer wieder bald hinweg. So ist denn Eros niemals weder arm noch reich. Und weil er auch eben so zwischen Weisheit und Unwissenheit in einer unsicheren Mitte schwebt, so ist er Philosoph, als einer, der nach der Weisheit trachtet, die er noch nicht besitzt. Dies kommt daher, weil er einen klugen und wohlbemittelten Vater, eine nicht kluge und unbemittelte Mutter hat."

„Ebendaher nun ist Eros nicht ein Gott, wohl aber ein großer Dämon. Alles Dämonische nämlich ist zwischen dem Göttlichen und dem Sterblichen, mit der Bestimmung, Vermittler zwischen beiden zu sein; die Ansprachen und Opfer der Menschen, die Anordnungen und den Dank der Götter hin und wieder zu bringen. Hierum drehet sich die ganze Mantik, die priesterliche Kunst in Betreff der Opfer, der Weihen und Beschwörungen, alle Wahrsagung und Zauberei. Denn Göttliches mit Sterblichem vermischt sich nicht unmittelbar, sondern der Verkehr zwischen Göttern und Menschen, im Wachen und Schlaf, ist von dämonischer Art, und wer sich hierauf versteht, ein dämonischer Mann. Von solcher Art ist Eros."

Was hat nun dieser Eros zu bedeuten?

Zunächst ist an ihm auffallend, daß von Liebe als einer Sympathie der Seelen bei ihm ganz und gar nicht die Rede ist, desto mehr aber von einem unruhigen Seelendrange nach Thaten, Abenteuern, Erfindungen, Entdeckungen, Mitteln, Listen, Künsten, Wissenschaften, Experimenten, Wunderwirkungen, außerordentlichen Erfolgen, Enthüllungen u. dgl. Es ist dabei zugleich unmöglich, den inneren Kampf eines um den Erwerb der höchsten Güter seine Seelenkräfte überspannenden und dadurch stets wieder in Mangel und Rathlosigkeit zurücksinkenden Strebens in einem frischeren Bilde zu zeichnen, als es hier geschehen ist. Es gilt von diesem Eros, was Mephistopheles von Faust sagt:

Vom Himmel fordert er die schönsten Sterne,
Und von der Erde jede höchste Lust,
Und alle Näh' und alle Ferne
Befriedigt nicht die tiefbewegte Brust.

Darum haben manche Ausleger diesen Eros auch geradezu für ein Symbol der philosophischen Begeisterung genommen, wie sie in Sokrates lebte, und wie er sie auch in anderen Seelen zu entzünden strebte. Und die Aufforderung hierzu ist unverkennbar sehr groß. Nicht nur daß von ihm geradezu behauptet wird, er philosophire sein Leben lang und sei ein großer Sophist, sondern auch die Art, wie er philosophirt, und die Gemüthsverfassung, aus welcher sein Philosophiren hervorgeht, stimmt mit dem überein, was auch sonst bei Plato als philosophischer Enthusiasmus gepriesen wird; nämlich mit der productiven oder erfindenden Thätigkeit der Seele, worin sie nicht nur das empfängt und lernt, was ihr in der sinnlichen Erfahrung und im Unterrichte von außenher geboten wird, sondern durch eigenes angespanntes Nachdenken die Begriffe bildet, welche den ewigen Grundgesetzen entsprechen, nach denen das

All der Dinge sich entwickelt und besteht. Diese erfindende Thätigkeit versetzt den Geist in eine Unruhe, in ein unstetes Jagen nach Begriffen, welche noch nicht gegeben sind, sondern sich erst entwickeln wollen, also in das Gegentheil aller Genügsamkeit: sich niemals zu beruhigen bei dem Vorhandenen, und sei dasselbe noch so vortrefflich; sondern immer weiter zu streben in unwegsame, scheinbar unerreichbare Fernen, und anstatt sich durch ein solides Ansiedeln und Niederlassen auf irgend einem bereits gewonnenen und festgegründeten Boden ein dauerhaftes Lebensglück zu bereiten, es vorzuziehen, sein eigenes Geschick, seine eigene Existenz durch immer neue Wagnisse, durch ein kühnes Hinausjagen nach dem Unsicheren auf das Spiel zu setzen; so daß selbst bei den größten Gewinnsten, welche gemacht werden, man sich immer noch glücklich zu schätzen hat, wenn durch dieselben nur die erlittenen Verluste aufgewogen werden. Dieses sind lauter Charakterzüge, welche der theoretischen Thätigkeit auf ihrer Höhe als erfindender oder genialer Thätigkeit entsprechen.

Aber wir gerathen, wenn wir den Mythus in einem so unmittelbaren und engen Sinne auffassen, in eine Verlegenheit von anderer Art. Was wollen wir nämlich darauf erwiedern, wenn Jemand in folgender Weise zu uns spricht: „Euren Dämon der genialen Erfindung erkennen auch wir für etwas Großes und Gewaltiges, auch für etwas Wirkliches und tief in den menschlichen Seelen Begründetes an. Daß er der Sohn des Erwerbs und der Armuth ist, daß er trotz seiner starken Erwerbungen doch immer arm bleibt, und warum er es bleibt, sehen wir vollkommen ein. Nur das Eine erkläret uns noch, warum ihr ihn den Eros oder die Liebe nennet, da doch zur Liebe immer zwei Personen gehören, die eine, welche liebt, und die andere, welche geliebt wird; oder auch zwei, bei denen dieses wechselseitig statt findet, so daß die Liebe dann ein

Wechselgespräch zweier Personen in sich schließt. Euer Eros aber weiß hiervon nichts, sondern führt nur Selbstgespräche, in immer neuen Listen, neuen Entdeckungen, neuen Anschlägen und Erfindungen. Daß die ewigen Ideen, wie ihr vielleicht behauptet, die Gegenstände seiner Liebe seien, können wir ebenfalls nicht gelten lassen. Denn diese sind, so lange er sie sucht, noch nicht vorhanden, und folglich auch keine Gegenstände für ihn; gehören aber, sobald er sie gefunden hat, ihm selbst an, so daß er in ihnen nichts liebt, als seine eigene Natur. So schlagen seine scheinbaren Wechselgespräche in lauter bloße Selbstgespräche um, und weit entfernt, für einen geliebten Gegenstand begeistert oder berauscht zu sein, ist euer Eros die Zurückziehung des Geistes auf sich selbst, der betriebsame Verstand, die erwerbreiche Unruhe, das vagabundirende Abenteuer, das Fieber rastloser Vielthuerei. Wodurch dieses den Namen des Eros verdiene, ist schlechterdings nicht einzusehen, da in allem diesem nichts ist, worauf der Name der Liebe passend angewandt werden könnte."

Wie wir auf eine solche Ansprache auch die Antwort stellen mögen, wir begegnen hier immer einer gewissen Schwierigkeit. Ist die Harmonie der Seelen ein wesentlicher Charakterzug des Eros, so ist Eros nicht ein bloßer Erfindungs- oder Hervorbringungstrieb. Gehört aber die Harmonie der Seelen nicht zum Charakter des Eros, sobald derselbe auf seiner Höhe gedacht wird, so fehlt uns hier alle Erklärung davon, wie es zugehe, daß auf den niederen Stufen dem Eros ein so stark in die Augen springendes Merkmal hinzutritt, welches auf der höchsten Stufe entbehrlich werden soll.

Wir vermissen daher im Zusammenhange des Mythus ein ergänzendes Glied, welches eingefügt werden muß, wenn derselbe nicht eine Wendung ins Seltsame, sogar ins Absurde bekommen soll. Und Plato ist uns auch dieses Ergänzungsglied

nicht schuldig geblieben. Dasselbe besteht im Begriffe des an und für sich Schönen als einer unsterblichen und übersinnlichen Gottheit. Die Harmonie der Seelen oder die sympathetische Zuneigung gegen den geliebten Gegenstand gehört nach Diotima's Begriffen allerdings wesentlich mit zum Charakter des Eros. Aber diese Zuneigung geht nicht nur auf ihren Gegenstand, sondern noch mehr auf das Schöne an sich selbst oder die unsterbliche Aphrodite, an deren Stelle der geliebte Gegenstand als eine Mittelsperson tritt, in sofern als er ein Abbild des ursprünglichen Schönen im irdischen Elemente ist. Obgleich nun aller Eros eigentlich nur auf den Einen Gegenstand, das unsterbliche Schöne, sich bezieht, so giebt es doch einen gewissen Eros, welcher sich dessen niemals bewußt wird, weil er immer im Verlangen nach dem bloßen Abbilde befangen bleibt; aber auch einen anderen, welcher sich seines unsterblichen Gegenstandes wirklich bewußt wird. Der letztere ist der philosophische Eros. Dieser sucht seinem Gegenstande nicht mehr auf abbildliche oder anschauliche Weise nahe zu kommen, sondern auf urbildliche Weise, in der Form des Gedankens. Daher denn ist, wie dort das sinnliche Anschauen des Abbildes, so hier das wissenschaftliche Denken des Urbildes, das Werkzeug, den Gegenstand aufzufassen. Aber weder ist hier der abstrakte Gedanke, noch dort die sinnliche Anschauung der unsterbliche Gegenstand selbst, sondern beides sind nur Mittel und Wege, ihm theils auf unvollkommnere, theils auf vollkommnere Art näher zu kommen.

Lenken wir, um dieses deutlicher einzusehen, den Blick auf die Beschäftigung oder Hervorbringung, welche dem Eros als das höchste Ziel, worauf sein Streben geht, zugeschrieben wird. Diese ist, wie weiterhin Sokrates auseinandersetzt, die Wissenschaft des Schönen in dem Sinne, daß das Schöne zugleich das Wahre und Gute, das Ewige und

Unsterbliche ist. Diese Wissenschaft ist auf geradem und unmittelbarem Wege nicht zu erlangen. Denn das Unsterbliche oder die reine und unvermischte Schönheit hat keine Handhabe, woran die Erkenntniß sie fassen könnte. „Sie ist ohne Zeitverfluß, ohne Zu- und Abnahme, ohne räumliche Figur, wie Gesicht, Hände oder dergleichen; weder irgendwann, noch irgendwo, weder im Himmel, noch in der Erde, noch in einem lebenden Wesen; sondern das Unsterbliche ist nur einfach und ewig, was es ist." Alle Dinge sind durch eine Theilnahme an seinem Sein, und so ist auch alles Schöne schön dadurch, daß es Eigenschaften des Unsterblichen darstellt im Sterblichen, wie z. B. die Unwandelbarkeit im Wandelbaren, die Einheit in der Vielheit, die Uebereinstimmung im Widerstreit, die Vereinigung des Getrennten, und in ähnlicher Weise. Will also nun Eros zur Erkenntniß des Schönen gelangen, so kann er dieses nur auf dem Umwege vollbringen, daß er zuerst Abbilder des Schönen hervorbringt, in deren Anblick ihm hernach das Urbild an seinen mitgetheilten Spuren und Eigenschaften immer mehr aufgehen kann. Wir haben folglich zu unterscheiden zwischen einem die Abbilder hervorbringenden und einem das Urbild in den Abbildern erkennenden Eros, nicht als zwischen zwei Personen, sondern als zwischen zwei verschiedenen Lebensstadien eines und desselben Dämons. Beide Thätigkeiten ergänzen einander so, daß die eine nicht ohne die andere gedacht werden kann. Denn so wie es nicht möglich ist, das Urbild zu erkennen, als nur am hervorgebrachten Abbilde, so ist es auch nicht möglich, das Abbild hervorzubringen, als nur in einer Sehnsucht nach dem Urbilde, oder einer Vorempfindung des Urbildes. Es ist also die wissenschaftliche und die künstlerische Thätigkeit, welche sich in den Werken dieses großen Dämons gegenseitig auf einander stützen; aber während sich die künstlerische oder bildnerische Thätigkeit desselben bis tief in

das Walten der blinden Naturtriebe hinein erstreckt, entwickelt sich die wissenschaftliche oder epoptische Thätigkeit desselben erst zuletzt als das Endresultat, um dessentwillen alles Uebrige vorhanden ist.

Folglich fassen diejenigen, welche im Eros nur allein das Symbol der philosophischen Begeisterung erblicken, den Mythus einseitig auf. Sie erkennen in diesem Dämon zwar richtig den Philosophen und Dialektiker, aber übersehen in ihm den eben so großen Plastiker und Architekten, welcher nicht schon das Urbild im Abbilde erkennt, sondern welcher zuvor künstlerisch die Abbilder hervorbringt, damit hinterher philosophisch in ihnen das Urbild erkannt werden mag.

Hierdurch stellt sich zunächst ein klarer Begriff heraus von der Anziehung, welche in der Liebe und Freundschaft die Personen auf einander ausüben. Das Ziehende in dieser Anziehung ist die Sehnsucht nach der in ihnen offenbar werdenden Schönheit; und man hat daher zu unterscheiden zwischen einer abgeleiteten Anziehung, welche von den Abbildern der Schönheit ausgeht, und einer ursprünglichen Anziehung, welche vom unsterblichen Schönen selbst ausgeht, und von jener der verborgene Grund ist. Die erste ist die schöne Geselligkeit in ihrer Erscheinung, die letzte ist die Sehnsucht nach der Schönheit in ihrem Ursprunge. Von dieser Sehnsucht ist der große Dämon ganz und gar, und gleichsam bis zur Ekstase erfüllet, um so mehr, als er weder von väterlicher noch von mütterlicher Seite her irgend etwas Schönes in sich vorfindet, und daher alle Schönheit erst von außenher empfangen muß. Denn vom Vater hat er den klugen Erwerbsinn, die rastlose Gewinnsucht, das planemachende Intriguenwesen, lauter unschöne und keineswegs liebenswürdige Eigenschaften; von der Mutter aber den Mangel und die Noth, in welcher ebenfalls keine Schönheit ist. Die unschöne Noth treibt ihn in das un-

schöne Hazardspiel seiner Ränke und Listen; und die maßlose Waghalsigkeit, mit welcher er seine erwerbsüchtigen Abenteuer treibt, stürzt den Schwindler immer bald wieder in die Oede des Mangels und der Armuth zurück. In diesem Treiben ist weder Maß noch Schönheit, wohl aber stellt sich mit ihm ein Ueberdruß an sich selbst, und damit eine Sehnsucht nach der entbehrten Schönheit ein. Von dieser Sehnsucht ist der große Dämon ganz und gar erfüllet; sie giebt seinen Hervorbringungen Maß und Schranke, daß sie nicht als leere Spiele und unfruchtbare Versuche immer wieder sogleich zu Grunde gehen, sondern von dem Bestande und der Dauer des Unsterblichen etwas an sich reißen. Daher ist diese Sehnsucht, diese Anziehungskraft des ursprünglichen Schönen der Antrieb und Stachel seiner Hervorbringungen im irdischen Elemente. Sie ist der Anblick des Schönen, welcher dem Hervorbringen des schönen Abbildes vorausgeht. Aus diesem Anblicke gewinnt das Abbild den Theil der Schönheit, den es darstellt. Dieser Anblick des Urschönen in der Sehnsucht nach ihm bezeichnet eben so den ersten Anfang der Hervorbringungen des großen Dämons, als der Anblick des Urschönen in der Erkenntniß der philosophirenden Thätigkeit ihren höchsten Gipfel bezeichnet. Jene Anschauung ist dunkel und ahnungsvoll, diese Anschauung ist hell und lichtvoll. Beide, als der Anfang und der Gipfel des Lebens, welches der große Dämon führt, sind von theoretischer oder epoptischer Natur, während die hervorbringende Thätigkeit als die praktische in der Mitte zwischen beiden schwebt. Die höchste Vollendung des Eros ist der klare Gedanke der Schönheit oder die Philosophie, der erste Anfang seines Schöpfungswerkes ist das dunkle Vorgefühl des Schönen oder die Sehnsucht nach ihm. Bei diesem dunklen Sehnsuchtsgefühle der Sympathie fängt die Reihe aller schönen Hervorbringungen an, und der Tag, an welchem diese Sehnsucht entsteht, ist der Geburtstag

des Schönen in der Welt. An diesem Tage hat das Leben des Eros sammt seinen Werken seinen Ursprung genommen. Der Mythus sagt, es sei dieses am Geburtstage der Aphrodite geschehen, von welcher Eros zwar nicht abstammt, deren Nähe er aber darum sucht, weil sie die Schöne ist.

Man kann die Aphrodite des Mythus nicht für die abbildliche Schönheit halten. Denn da diese eine Hervorbringung des Eros ist, so würde damit Aphrodite zu einer Tochter des Eros gemacht. Aber zufolge des Mythus ist Aphrodite älter, als Eros. Es bleibt demnach nichts anderes übrig, als sie für das urbildliche Schöne selbst zu halten, für jenes ewig Weibliche, um mit Goethe zu reden, auf dessen Erlangung die Sehnsucht des großen Dämons gerichtet ist. Sie ist folglich selbst das unsterbliche Wesen, das Eine, Zeitlose, Gestaltlose; und der Geburtstag der Aphrodite ist der Tag, wo das die Sehnsucht erregende Wesen in die Erscheinung tritt; wo gleichsam die Flamme des Einen aus dem Ocean der Vielheit emportaucht, und die bildnerischen Triebe in Bewegung setzt, denen Eros seinen Ursprung verdankt, und vermittelst deren er selbst an sein eigenes Wirken geht, sobald die Sehnsucht nach jenem die Triebe erregenden Wesen in ihm aufsteigt.

Man sieht hiermit zugleich die Absicht ein, aus welcher Plato es verschmähete, den Eros nach der volksthümlichen Ansicht zum Sohne der Aphrodite zu machen. Eros sollte nicht ein Ausfluß der Schönheit sein, mit dem Streben, sich zu verkörpern in den irdischen Gestalten, als ob durch eine solche Verkörperung die unsterbliche Schönheit irgend einen Zuwachs gewinnen könnte. Sondern umgekehrt sollte Eros das Streben im Vergänglichen und Sterblichen sein, sich zuerst durch Hervorbringung von Abbildern des Unsterblichen, hernach durch eine unmittelbare Ergreifung des Unsterblichen in seinen Abbildern und vermöge derselben, von seiner Sterblichkeit zu be-

freien. Darum durfte Eros nicht vom Geschlechte der Aphrodite sein, sondern von dem der Aphrodite so sehr als möglich entgegengesetzten Geschlechte der Habgier und des Elends; damit nicht durch ein bloßes Geschenk von oben, sondern durch Streben und Anstrengung eigener Thätigkeit von unten herauf, das irdische Wesen sich hinanringe zu den Höhen der Unsterblichkeit, nach denen seine Sehnsucht erwacht ist.

Man sieht hiermit aber auch zugleich ein, was es sagen will, daß Eros eine Mittelsperson sei zwischen Göttern und Menschen, oder zwischen dem unsterblichen Wesen und der Sphäre der Vergänglichkeit. Denn wenn er Bildnisse der Schönheit als des unsterblichen Lebens durch seine rastlose Thätigkeit hervorbringt, so sind dieses Formationen aus einem höheren Dasein, also göttliche Ordnungen, göttliche Gesetze, welche er dem sterblichen Wesen mittheilt; und wenn er durch Erweckung und Anfeurung der philosophirenden Thätigkeit im Menschengeiste das, was anfänglich bloße dumpfe Sehnsucht und blindes Verlangen nach dem Schönen war, emporhebt in einen klaren Begriff und eine helle Epoptie, welche das Urbild des Schönen nicht mehr aus dunkler Ferne, sondern in heller Sonnennähe anschaut, so hebt er damit das Verlangen und die sehnsüchtige Ansprache der Menschen an die Götter aus der dunklen und unbewußten Gottesferne zur hellen und bewußten Gottesnähe empor. Das Emporheben und Läutern der menschlichen Sehnsucht ist die theoretische Wirksamkeit des Eros, das Einführen göttlicher Gesetze und Ordnungen in die Welt ist seine praktische Wirksamkeit. Jener gemäß ist er Philosoph, dieser gemäß ist er Künstler. Jener Wirksamkeit gemäß hebt er die Ansprache der Menschen zu den Göttern empor, dieser Wirksamkeit gemäß bringt er die Gaben der Götter zu den Menschen herab. Beides aber zusammengenommen und in Durchdringung, die emporziehende und die mittheilende Wirksamkeit,

die Erhebung und die Beschenkung, heißt die religiöse Wirksamkeit oder der Wechselverkehr zwischen Göttern und Menschen. Da dieser durch Eros unterhalten wird, so ist Eros zwischen ihnen der Mittler oder die Mittelsperson, durch deren Wirksamkeit die Extreme mit einander in Berührung gebracht werden, und so das Ganze mit sich selbst verbunden wird.

Um Alles in ein einziges Wort zu verknüpfen, so ist Eros das personificirte Symbol für die Weltseele, deren Thätigkeit ist, einerseits immer neue Kräfte und Triebe aus der Region des Unsterblichen in das erscheinende Dasein herniederzu ziehen, andererseits das herabgesunkene und erniedrigte Seelenwesen wieder zu seiner ursprünglichen Klarheit und Gottähnlichkeit empor zu läutern.

Mit dieser Ansicht der Sache stimmt die von Diotima dem Mythus hinzugefügte Beschreibung der Werke des Eros genau überein.

„Das Werk des Eros" — so spricht Diotima — „ist die Hervorbringung im Schönen. Die menschliche Natur ist produktiv, sowohl leiblich, als geistig. Aber nur unter dem Einflusse der Schönheit gelingen ihre Werke, im Häßlichen mißrathen sie. Denn allem Göttlichen ist das Häßliche unangemessen, das Schöne aber angemessen. Daher das Schöne alle Hervorbringungen eben so sehr begünstigt und erleichtert, als das Häßliche sie verhindert und verzögert. Das Werk des Eros ist aber darum die Hervorbringung im Schönen, weil die Hervorbringung oder Produktivität das Unsterbliche im Sterblichen ist. Denn nur durch die Hervorbringung von ihres Gleichen nimmt die sterbliche Natur an der Unsterblichkeit Theil, indem die Eltern, wenn sie sterben, Söhne und Töchter zur Fortsetzung ihres eigenen Lebens auf der Welt zurück lassen. Sogar in Beziehung auf die einzelnen Personen findet etwas Aehnliches statt, indem sie genau niemals dieselben

bleiben, sondern immer neue Theile hinzu gewinnen, während sie die alten verlieren, in Hinsicht auf die Haare und das Fleisch und die Knochen und das Blut und den ganzen Leib. Aber auch was die Seele betrifft, so bleibt von den Sitten und Manieren, Meinungen, Begierden, Freuden, Betrübnissen und Besorgnissen keine jemals immer dieselbe bei einem jeden, sondern einiges davon entsteht, anderes vergeht. Noch merkwürdiger ist, daß selbst die Wahrnehmung oder das Bewußtsein dem Entstehen und Vergehen unterworfen ist. Das Verschwinden der Wahrnehmung ist das Vergessen, ihr Wiederentstehen die Erinnerung. Auf diese Art geht in allem Sterblichen die Selbsterhaltung vor; nicht dadurch, daß es überhaupt immer dasselbe bleibt, wie das Göttliche, sondern dadurch, daß es an die Stelle des Veraltenden ein Neues von derselben Art setzt. Durch diese Einrichtung nimmt das Sterbliche am Unsterblichen Theil. Daher ist nicht zu verwundern, daß Eltern ihre Kinder so sehr lieben. Denn sie lieben in ihnen nur ihre eigene Unsterblichkeit."

„Aus diesem Streben nach Unsterblichkeit erklären sich die leidenschaftlichen Bestrebungen sowohl der Landthiere als der Vögel um ihre Brut, ihr Lager, ihr Nest, um die Nahrung ihrer Jungen; so daß hierfür sogar die schwächsten bereit sind, mit den stärksten zu kämpfen, und für einander zu sterben, und für sich selbst Hunger zu leiden, nur damit jenen die Nahrung nicht mangele."

„Aus diesem Streben nach Unsterblichkeit erklärt sich nicht minder Alles, was die Menschen aus Ehrgeiz thun. Um Ehre und unsterblichen Ruhm zu erlangen, hierfür sind Alle bereit, die größten Gefahren zu bestehen, und allen Beschwerden sich zu unterwerfen, und für einander zu sterben. Von dieser Art waren Alcestis und Achill und Kodrus, welche dadurch, daß sie ihr Leben für ihre Freunde opferten, unsterblichen

Ruhm gewannen. Je edler die Menschen sind, desto mehr handeln sie so. Denn sie lieben die Unsterblichkeit."

„Endlich giebt es aber auch solche, welche weniger durch Nachkommenschaft oder durch ruhmvolle Thaten, als durch die Geburt geistiger Kinder ihre Unsterblichkeit suchen. Von dieser Art sind die Dichter und die schöpferischen Künstler. Die größte und schönste solcher Geistesgeburten aber bezieht sich auf die Einrichtung der Städte und Wohnungen der Menschen nach den Regeln der Klugheit und Gerechtigkeit. Wer die Anlage zu solchen Hervorbringungen hat, der sucht nach schönen Seelen, welche an seinen Erfindungen Theil nehmen mögen, weil auch er nur im Schönen, nicht aber im Häßlichen dieselben zur Reife bringen kann. Hat er nun solche gefunden, so strömt er über von Mittheilung seiner Gedanken über Tugend und Pflicht; worauf es ankomme, um ein tüchtiger Mann zu sein, und welche Lebensart einem solchen gezieme. So wird er, wo er nur schöne Seelen findet, seinen Unterricht beginnen, und mit ihnen in Gemeinschaft seine Geisteskinder groß ziehen, welche noch schöner sind und eine größere Unsterblichkeit gewähren, als die menschlichen; daher auch jeder solchen Kindern vor den menschlichen den Vorzug geben würde, wenn er sie gewinnen könnte. Solche unsterbliche Kinder erzogen Homer und Hesiod und die andern guten Dichter; solche erzog Lykurg zu Beschützern von Sparta und gewissermaßen von ganz Hellas; solche erzog Solon und andere große Männer bei Hellenen und Barbaren, welche heilsame Gesetze und Heiligthümer stifteten."

Diese sind, nach Diotima's Beschreibung, die drei Stufen der Hervorbringung: die von schönen Gestalten, schönen Thaten und schönen Werken. Ueber ihnen aber ist die Wissenschaft, welche sich am Leitfaden der abbildlichen Schönheit zur Erkenntniß des in ihr erscheinenden urbildlichen Schönen auf-

schwingt. Solches geschieht stufenweise, weil der Lehrling sich erst an den minderen Glanz der niederen Stufen gewöhnt haben muß, ehe er das reine Licht der höchsten ertragen lernt. „Er muß von der Freude an der einzelnen schönen Gestalt übergehen zum allgemeinen Gesetz, durch welches alle schönen Gestalten ihre Schönheit empfangen. Er muß die Schönheit in den Seelen, in ihren Thaten und Sitten, höher schätzen lernen, als die Schönheit in den Gestalten; weiter dann zur Schönheit in den Werken und Gesetzen übergehen, damit er zur Einsicht gelange, wie sehr auch durch diese die leibliche Schönheit übertroffen wird. Er muß sich von hier zu der Schönheit in den Wissenschaften wenden, und zuletzt, Alles mit einander vergleichend und auf einander beziehend, entdecken, daß alles Schöne mit sich selbst verwandt ist, und daß es ein einziges Gesetz der Schönheit ist, durch welches alles Schöne seine Schönheit empfängt. So gelangt er zu der Einen Wissenschaft, welche die des Schönen selbst ist. Dieses ist nun die Höhe, um derentwillen alle Hervorbringungen geschehen, damit in ihnen als in Abbildern das Urbild zur Erkenntniß komme."

Aus diesen Zusammenhängen sieht man klar, wie sehr diejenigen irren, welche den Platonischen Eros für ein bloßes Symbol des philosophischen Triebes erklären. Ihnen geht bei dieser engen Auffassung die im Eros enthaltene bildnerische und künstlerische Thätigkeit verloren, mit ihr seine religiöse Wirksamkeit als Mittler, welche in der Einheit der bildnerischen und philosophischen besteht, und hiermit auch seine kosmische Wirksamkeit als Weltschöpfer, welche mit der bildnerischen in eins fällt, jedoch so, daß das bildnerische Schaffen nicht um sein selbst willen statt findet, sondern um der Erkenntniß willen, welche sich von ihm als von einer unentbehrlichen Grundlage aus entwickelt.

Vielmehr tritt nach dieser allseitigen Auffassung des Mythus

gerade seine kosmische Bedeutung in den Vordergrund. Eros ist das Leben im Universum, der Entwicklungsgang der Weltseele aus dem Unbewußtsein ins Bewußte, aus dem Bildungstriebe in die Erkenntniß, aus der Pflanze in den Menschen. Der Anfang des Eros ist die dunkle Sehnsucht nach dem Schönen, welche den Hervorbringungen voraus geht. Die Höhe des Eros ist die klare Erkenntniß des Schönen, welche den Hervorbringungen nachfolgt. Die dunkle Sehnsucht sowohl, als die klare Erkenntniß, sind Seelenzustände des großen Dämon. Der erste Zustand hat die Fähigkeit und Bestimmung, den zweiten vorzubereiten. Der erste gehört den allgemeinen Trieben, gleichsam den Elementargeistern, der zweite gehört den gesonderten und dadurch selbständig gewordenen Trieben, den Personen, an.

Und darum darf dieser Mythus seinem innersten Wesen nach ein psychologischer Mythus genannt werden. Wie die Seele als ein dunkler Werdetrieb des Schönen anfängt, welcher in sehnsüchtigem Drange Gestalten und Formen von idealer Natur in sich saugt; wie er durch sie, als durch einen inwendigen Leib, abgesondertes und selbständiges Dasein gewinnt; wie dann das allgemeine Wesen zuerst in dem Ausbau dieses Leibes als alleinigem Ziel seine völlige Befriedigung findet; wie hernach aber eine neue Befreiung des Grundtriebes auf der Grundlage der einzelnen Person seine Auflichtung zur erkennenden Thätigkeit zur Folge hat: dieses ist der Inhalt des Mythus.

Wir pflegen die Grundthätigkeiten in der Natur als die Kräfte in der Natur zu bezeichnen. Eros ist das Quellen der göttlichen Schöpferkräfte, das Quellen derselben aus ihrem unsterblichen Grunde in ihre sterbliche Erscheinung empor und wieder zurück. Denn die Summe der Kräfte in der Erscheinungswelt bleibt nicht immer dieselbe, sondern ist in einem

steten Herzufließen und Zurückfließen, und diese einströmenden und zurückströmenden Kräfte sind sämmtlich von seelenhafter Art. Der Mythus vom Eros ist daher der bildliche Ausdruck für den abstrakten Satz, daß Alles Seele, alles Dasein von seelenhafter Natur ist, und daß die psychischen Kräfte, welche die Erscheinungen sowohl des Natur- als des Menschenlebens hervor bringen, in einem beständigen Zuströmen aus dem Unsterblichen und einem Wieder-Zurückströmen in den unsterblichen Zustand begriffen sind. Hier ist es,

Wo Himmelskräfte auf und nieder steigen
Und sich die goldnen Eimer reichen,
Mit segenduftenden Schwingen
Vom Himmel durch die Erde dringen,
Harmonisch all das All durchklingen.

Darum eben geschehen auch die Hervorbringungen des Eros alle durch den Anblick des Schönen und in diesem Anblick, weil das Unsterbliche oder Urschöne der Quell und Grund ist, aus welchem sie in die Sterblichkeit eintreten. Alles Wirkliche und Wesenhafte ist im Unsterblichen zu Hause, und kann, soll es gebracht werden, nur allein von dort her gebracht werden. Es erscheint aber, sobald es da ist, als eine Theilnahme des Sterblichen am Unsterblichen, und folglich als eine Abbildung des Schönen in irdischer Weise. Je lebendiger und deutlicher nun der Anblick des Urbildes war, welcher der Hervorbringung des Nachbildes voraus ging, desto besser kann dieses gerathen. Nur auf diese Weise gelingt es dem Eros, Poësie zu üben, d. h. das noch nicht Seiende aus dem Nichtsein in das Sein empor zu bringen.

So steht nun das große Werk im Leben. Seine beiden Hebel sind Mangel und Erwerb. Aber das Feuer, welches die Hebel in Bewegung setzt, ist die Urschönheit. Diese wohnt nicht im Leben, sondern im Gegensatze des Lebens, im Tode. Da nun aus diesem Feuer aller Erwerb fließt, so ist der Tod

kein Leeres, sondern unsterbliche Lebensfülle; als der Urquell, aus welchem alles Wesenhafte in die Welt einsteigt. So dürfen wir uns nicht scheuen, zu sterben, weil das Leben ohne fortwährende Erneuerung in sich erstarren würde; während im Tode uns der Quell der Erneuerung, das Unsterbliche entgegen leuchtet,

Wo zu einer goldnen Pforten
Du gelangst: da gehst du ein —
Denn das Irdische wird dorten
Himmlisch, unvergänglich sein.

Darum sucht Eros den Tod als die Berührung mit dem Unsterblichen, um den Reichthum des Todes in die Armuth des Lebens überzuführen. Die Geburt ist die Hinüberführung; im Tode fließt der Urquell, aus welchem die Schätze gewonnen werden, und in welchen sie wieder zurück müssen. So bewegen sich die beiden ewigen Triebräder in der großen Maschinerie,

Geburt und Grab —
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben.
So schafft er am sausenden Webstuhl der Zeit,
Und wirket der Gottheit lebendiges Kleid.

Je stärker und feuriger aber die einzelnen werkthätigen Personen ins große Werk eingreifen, desto vielseitiger und enger wird ihr gegenseitiges Ineinandergreifen, Durcheinanderleben, Miteinandergehen, Zueinanderneigen, Voneinanderhaben. Und so hoch das Werk steht über seinen einzelnen Hervorbringungen, welche es vollbringt und beherrscht, eben so hoch steht über der Seele, welche bei allen ihren Werken nur sich selbst im Auge hat, die, welche sich selbst zu opfern bereit ist für das Werk. Eine solche gewinnt schon in der Sterblichkeit Antheil am Unsterblichen. Eine solche lebt in verdoppelter Harmonie mit allen lebenden Wesen, weil das Werk das Allgemeine ist, das die Wesen von innen her bindet.

Und so langt der Mythus der Diotima in seinen höchsten Consequenzen auf klare und deutliche Weise wieder bei demselben Punkte an, von welchem in dunkler und ahnungsvoller Weise zuerst die Rede des Phädros ausging, beim Punkte einer Verwandtschaft zwischen Freundschaft und Unsterblichkeit, zwischen Seelenharmonie und Tod, zwischen Wirken für das Leben und Hinwegstreben aus dem Leben. Und es taucht aufs neue vor unserer Seele empor die von Phädros erwähnte Schaar der befreundeten Kämpfer, welche durch die in ihnen lebende erotische Begeisterung unwiderstehlich den Weltkreis erobern dem Reiche des Geistes, als dem Werke des Eros in seiner irdischen Verkörperung:

Ich seh' die Treuen,
Die Kämpfer stehn,
Für dich sich freuen
In Tod zu gehn,
Mit hellen Wunden
Es zu bekunden,
Daß du zu Leuen
Sie auserseh'n.

Es sind die Kämpfer, denen beides Gewinn ist, ob sie siegen oder fallen; ein großer, ein heiliger Gewinn, wenn sie siegen, um als Organe des von ihnen gegründeten Reiches weiter zu wirken; ein größerer, ein heiligerer Gewinn, wenn sie fallen, um an den Ort zu bringen, wo das Schöne selbst lebt, und wo die im Kampfe empfangene Wunde den Schritt der Beförderung zu höherer Wirksamkeit bezeichnet, welche die Unsterblichen anweisen:

Denn sie sehn es bald an seiner Wunden,
Die sich selbst ein Ehrendenkmal schreibt —
Glück und Hoheit, Alles ist verschwunden,
Nur die Wunde für den Glauben bleibt.

Erotische Streiter von dieser Art werden immer siegen, und haben immer gesiegt.

Als Sokrates seine Rede beendigt hat, Einige ihren Beifall äußern, Aristophanes aber etwas entgegnen will, wird plötzlich mit großem Geräusch an die Hofthür gepocht, und man hört die Stimmen von Nachtschwärmern nebst einer Flötenspielerin. „Hört, Knaben" — ruft Agathon — „wollt ihr einmal nachsehen? wenn es gute Bekannte sind, so rufet sie herein; wenn nicht, so saget, daß wir nicht mehr trinken, sondern schon ausruhen." Bald darauf hört man die Stimme des Alcibiades im Hofe stark rufen wie ein Berauschter, und fragen, wo Agathon sei, und man solle ihn zum Agathon führen. Dann tritt er ein mit der Flötenspielerin und anderen Begleitern, und steht nun an der Thür, bekränzt mit einem reichen Kranze von Epheu und Veilchen, und vielen Schleifen um den Kopf, und spricht: „Guten Abend, ihr Leute, nehmet einen sehr berauschten Mann zum Trinkgenossen auf. Sonst wollen wir bloß den Agathon bekränzen, und gleich wieder gehen. Denn weil ich gestern nicht kommen konnte, so komme ich heute, auf dem Haupte die Bänder, damit ich von meinem Haupte das Haupt des weisesten und schönsten Mannes so zu sagen kröne —" Nun erheben Alle einen Lärm und heißen ihn kommen. Auch Agathon ruft ihn herbei. Und er kommt, geführt von den Dienern. Dadurch nun, daß er sich, den Agathon im Auge, die Bänder von dem Haupte nimmt, um ihn damit zu schmücken, bemerkt er den Sokrates nicht, sondern läßt sich beim Agathon nieder in der Mitte zwischen beiden, umarmt den Agathon und schmückt ihn. Agathon spricht: „Ziehet, ihr Knaben, dem Alcibiades die Schuhe ab, damit er hier zu dritt sitze." „Wohl" — spricht Alcibiades — „aber wer ist bei uns der Dritte?" Als er sich nun umwendet und den Sokrates erblickt, so springt er auf. „O Herakles, was war denn das?" — ruft er — „Verfolgt mich schon wieder dieser Sokrates, den ich überall antreffen

muß, wo ich ihn am wenigsten erwarten konnte? Warum kommst du? Was sitzest du schon wieder hier? Warum nicht beim Aristophanes oder irgend einem andern Liebhaber von Späßen? Mußt du dich wieder gerade dem Agathon als dem Schönsten aufdrängen?" „Agathon" — spricht Sokrates — „sieh zu, daß du mir diesen vom Leibe hältst, dessen Liebe mir keine kleine Geschichte ist. Denn er erlaubt mir nicht, auch nur aufzuschauen oder mich zu unterreden mit irgend einem Schönen; sondern aus Eifersucht und Neid schilt er mich aus, und hält kaum die Hände mir vom Leibe. Sieh nun zu, daß er nicht auch jetzt so etwas thue, sondern trenne uns von einander, oder, wenn er mir Gewalt thun will, wehre ihn ab." „Nein, nein" — ruft Alcibiades — „zwischen mir und dir ist kein Friede. Aber für dieses werde ich dich ein andermal strafen. Für jetzt, Agathon, gib mir nur ohne weiteres her von deinen Bändern, damit ich das wunderbare Haupt dieses Menschen ebenfalls schmücke; weil er sich sonst darüber beschweren könnte, daß ich dich geschmückt habe, und nicht auch hinterher ihn, da er doch in seinen Reden alle Menschen überwindet, nicht bloß vorgestern, wie du, sondern alle Tage." So nimmt er denn dem Agathon von seinen Bändern wieder weg, schmückt den Sokrates und spricht: „Wohlan, ihr Leute, ihr scheinet mir noch gewaltig nüchtern zu sein. Das ist euch nicht zu gestatten, sondern ihr müsset trinken. Bis ihr gehörig in den Zug kommt, will ich Trinkmeister bei euch sein. Agathon, hast du nicht ein großes Trinkgefäß bei der Hand? Aber es ist ja nicht nöthig, sondern bringe mir, Knabe, nur jene Kumme herbei." Diese, welche acht Becher faßt, füllt er, und trinkt sie zuerst selbst aus. Dann befiehlt er, dem Sokrates einzuschenken, und spricht: „Beim Sokrates, ihr Leute, schlägt diese List nicht

an. Denn dieser trinkt, so viel man nur will, und bekommt nie einen Rausch davon."

Als nun Sokrates getrunken hat, was der Diener eingeschenkt, geht Eryximachos den Alcibiades an, er möge auch, wie die Anderen bereits gethan, seine Lobrede auf den Eros halten. Aber Alcibiades erwiedert, das werde er in der Anwesenheit des Sokrates hübsch lassen. „Weißt du etwa noch nicht, daß dieser Sokrates Alles in umgekehrtem Sinne geredet hat? Wenn ich irgend jemanden priese in seiner Gegenwart, sei es einen Gott oder einen Menschen, ausgenommen ihn selbst, er würde nicht die Hände mir vom Leibe halten." „Willst du wohl gut thun"? — spricht Sokrates. „Beim Poseidon" — ruft Alcibiades — „rede mir nur nichts hierzu. Ich möchte in deinem Beisein keinen anderen preisen, als dich selbst." „Nun so thu es" — sagt Eryximachos — „und halte dem Sokrates deine Lobrede." „Meinst du wirklich, daß ich den Mann einmal vornehmen soll in eurer Gegenwart?" „Du, höre" — spricht Sokrates — „was hast du im Sinn? Willst du mich persifliren?" „Ich will nur reine Wahrheit reden. Aber sieh zu, ob du es erlaubst?" „Die Wahrheit" — spricht Sokrates — „erlaube ich und heiße sie dich sogar reden." „Wenn ich etwas sage" — spricht Alcibiades — „was nicht wahr ist, so unterbrich mich und sage, daß ich das lüge. Mit Wissen zwar werde ich nichts erlügen. Wenn ich aber doch einmal aus falscher Erinnerung etwas verwechsele, so wundere dich nicht darüber. Denn es ist nichts Leichtes, so wie ich nun bin, deine Seltsamkeiten geläufig und an der Schnur aufzuzählen."

„Den Sokrates also will ich preisen, ihr Leute, und zwar in Gleichnissen. Dieser wird glauben, es geschehe, um ihn zu verspotten. Aber das Gleichniß ist bloß der Wahrheit und nicht des Spottes wegen. Ich behaupte, daß er gleicht den

geschnitzten Silenenbildern in den Künstlerwerkstätten. Diese sitzen da, mit Panspfeifen oder Flöten in der Hand; öffnet man sie aber, so sieht man inwendig Götterbilder stehen. Ich behaupte abermal, daß er gleicht dem Satyr Marsyas. Daß du an Gestalt diesem ähnlich bist, o Sokrates, das wirst du auch selbst wohl nicht bezweifeln. Daß du ihm aber auch im Uebrigen gleichst, das höre jetzt von mir. Bist du ein Spötter oder nicht? Giebst du es mir nicht zu, so rufe ich Zeugen. Bist du nicht auch ein noch viel bewunderungswertherer Flötenspieler, als jener? Er nämlich bezauberte mit seinem Instrumente durch die von seinem Munde ausgehende Gewalt, und thut auch noch jetzt dasselbe, wenn man seine Melodieen spielt. Denn was Olympos vortrug, das, behaupte ich, hatte er von Marsyas gelernt. Wenn nun seine Melodieen ein guter Flötenspieler vorträgt, oder auch nur eine schlechte Flötenspielerin, so nehmen sie uns gefangen, und geben zu erkennen, wer der Götter und der Weihen bedarf; weil sie göttlich sind. Du aber unterscheidest dich von jenem allein darin, daß du ganz dasselbe ohne Instrument durch bloße Reden vollbringst. Denn wenn wir von einem anderen auch sehr guten Redner seine Reden anhören, so kümmern wir uns so zu sagen nicht weiter darum. Wenn aber Jemand dich anhört und deine Unterredungen, auch wenn sie ein anderer, sogar ein ganz schlechter Mann wiedererzählt, und wenn sie ein Weib hört oder ein Mann oder ein Kind, so sind wir davon erschüttert und gefangen. Ich nun, ihr Leute, wenn ihr mich nicht für sehr berauscht hieltet, würde euch mit Eidschwur erzählen, was ich alles ausgestanden habe von den Gesprächen dieses Mannes, und noch jetzt ausstehe. Denn wenn ich sie anhöre, so schlägt mir mehr als den Gottbesessenen das Herz, und Thränen kommen mir über seine Worte. Wenn ich des Perikles Reden und anderer guten

Redner hörte, so urtheilte ich, daß sie vortrefflich sprächen, aber so etwas widerfuhr mir nie dabei. Meine Seele kam nie dabei in Aufruhr; sie stöhnte nicht auf, als ob ich mich in einer sklavischen Lage befände. Aber von diesem Marsyas wurde ich häufig in diese Stimmung versetzt, so daß ich glaubte, nicht länger so fortleben zu dürfen, wie ich lebe. Und dieses, o Sokrates, wirst du nicht sagen, daß es gelogen sei. Und auch jetzt bin ich mir bewußt, daß, wenn ich wollte die Ohren hergeben, ich keine Gewalt dagegen hätte, sondern wieder dasselbe Leiden ausstünde. Denn er zwingt mich, ihm zuzugeben, daß ich meine eigenen Sachen vernachlässige über denen der Athener. Mit Gewalt nun wie vor den Sirenen die Ohren verschließend, fliehe ich davon, damit ich nicht durch das Zusammensein mit ihm zum Greise werde. Von diesem Menschen allein widerfuhr mir, was wohl Niemand überhaupt in mir suchen sollte, daß ich mich schäme vor Jemand. Vor ihm allein schäme ich mich. Denn ich bin mir bewußt, daß ich ihm nicht widersprechen kann, daß man nicht das thun müsse, was dieser anräth, und daß ich doch hinterher dem Verlangen nach den Ehren des Volks nicht widerstehen kann. Darum meide ich diesen, und flüchte vor ihm, und wenn ich ihm begegne, so ärgert mich das, was ich ihm zugeben mußte. Und oft würde ich lieber sehen, daß er nicht mehr unter den Menschen wäre; obgleich, wenn dieses geschähe, ich weiß, daß ich nur noch mehr Leid darum hätte. So daß ich nicht weiß, was ich mit diesem anfangen soll. Und wisset nur, daß keiner von euch diesen richtig kennt. Aber ich will ihn euch zeigen, da ich einmal angefangen habe. Ihr sehet ja, daß Sokrates immer um die schönen Jünglinge herum ist, und mit ihnen zu verkehren sucht. Meinet ihr, daß, wenn Jemand schön und anziehend ist, es ihn irgend etwas kümmert? Nein, er verachtet dieses so tief, wie wohl Niemand

glauben sollte. Eben so, wenn einer reich ist, oder sonst einen Vorzug hat, um den ihn die Menschen glücklich preisen. Er achtet alle diese Besitzthümer für nichts werth, und uns alle für gar nichts. So bringt er sein ganzes Leben mit Spott gegen die Menschen hin. Wenn er aber ernsthaft wird und sich öffnet, so weiß ich nicht, ob Jemand die herrlichen Bildnisse inwendig schon gesehen hat. Ich habe sie schon einmal gesehen, und sie erschienen mir so göttlich und golden und wunderbar, daß kurzweg Alles geschehen müsse, was Sokrates anräth."

Bis hierher treten in der Schilderung des Sokrates zwei der Eigenschaften des Eros deutlich hervor, zuerst sein rauhes, verwildertes, armes, unbeschuhetes, silenenhaftes Aeußere, dann sein Charakter als Menschenjäger, Intrigant und erfinderischer Zauberer, welcher einen Verkehr zwischen Himmel und Erde eröffnet, indem er göttliche Gebote enthüllt, und dadurch dämonisch über die Seelen gebietet. Dann geht Alcibiades dazu fort, daß er den Stachel der gottgetriebenen Begeisterung berührt, welche diesen unermüdlichen Sucher nach den versteckteften Pfaden der Wissenschaft ohne Aufhören im Kreise seiner inneren Anschauungen festgebannt hält, ihn dadurch von allen äußeren Eindrücken, sowohl angenehmen als beschwerlichen, unabhängiger macht, und ihm hierin etwas vom tapferen Krieger, vom kühnen angestrengten Jäger, vom waghalsigen Abenteurer mittheilt.

Er erzählt vom Feldzuge nach Potidäa, wo er und Sokrates Zeltgenossen waren. „Da übertraf er nun" — spricht er — „in Ertragung von Kriegesbeschwerden nicht nur mich, sondern auch die Anderen. Denn wenn wir uns irgendwo abgeschnitten fanden, wie das auf Feldzügen vorkommt, und gezwungen waren, zu fasten, ertrug kein Anderer dieses so leicht als er. Aber auch beim Gutleben wußte er es sich am behaglichsten sein zu lassen. Zum Trinken zeigte er sich nicht

geneigt; wurde er aber dazu genöthigt, so besiegte er Alle. Und was das Merkwürdigste ist: Niemand hat den Sokrates jemals berauscht gesehen. Hiervon scheint mir auch jetzt wieder der Beweis vor Augen zu sein. Die Beschwerden des Winters (denn die Winter sind dort strenge) ertrug er wunderbar. Als einst starkes Frostwetter war, und Alle entweder nicht ausgingen, oder, wenn einer ausging, in stärkster Weise bekleidet und beschuhet, und die Füße in Filz und Schafpelz gewickelt, so sah man ihn in seinem gewöhnlichen Mantel einher gehen, und barfuß leichter das Eis überschreiten, als die Anderen in ihrem Fußwerk. So daß die Soldaten ihn scheel dabei ansahen, als ob er sie verspotten wolle."

Von da geht er über auf die Scene, wie Sokrates bei demselben Feldzuge, aber zur Sommerzeit, über etwas nachdenkend, stehen blieb von Morgen bis zur Mittagszeit, so daß schon Jedermann darauf aufmerksam wurde; und, da er das Gesuchte noch nicht fand, immerfort bis an den Abend, und von da weiter in die tiefe Nacht hinein, so daß einige Jonische Soldaten sich ihr Lager in die Nähe trugen, um ihn zu beobachten, ob er die ganze Nacht so stehen bleiben würde; wo er dann wirklich stand bis an den Morgen, und erst bei Sonnenaufgang mit einem Morgengebet zur Sonne seine nachdenkende Stellung verließ. Er berichtet ferner, wie Sokrates ihm bei eben der Gelegenheit das Leben rettete, weil er dem Verwundeten nicht von der Seite wich; auch dabei noch das seinige that, daß der Ehrenpreis der Tapferkeit damals von den Feldherren dem jungen Alcibiades zuerkannt wurde. Er setzt hinzu, wie muthig sich Sokrates später bei Gelegenheit der Flucht der Athenischen Mannschaft beim Flecken Delion in Böotien benahm, wo er in Begleitung des Laches zu Fuße unter den Fliehenden war, und vom Alcibiades, welcher zu Pferde saß, beobachtet wurde. „Hier schien mir" — sagt

er — „o Aristophanes, ganz zu passen, was auch du von ihm sagst: „wie er einherstolzirt und die Augen herumwirft" — wobei er Freunde und Feinde ruhig anblickte. Daher kam er auch sammt seinem Begleiter ohne Schaden davon. Denn wer sich so benimmt, wird nicht leicht angegriffen, sondern am meisten werden die verfolgt, welche stracks vorwärts fliehen."

Und endlich schließt er seine Lobrede mit der Bemerkung, daß Sokrates keinem Menschen gleiche, weder unter den Vorfahren, noch unter den Zeitgenossen. Denn so wie Achill war, möchte ihm doch jemand noch wohl den Brasidas und andere aus der Folgezeit vergleichen; und so wie Perikles war, ihm aus der Vergangenheit den Nestor und Antenor zur Seite stellen können. Aber so wie dieser Mann an Seltsamkeit beschaffen sei, er selbst und seine Reden, einen solchen finde man nicht entfernt zum zweiten Male, man möge suchen, wie man wolle, weder in der Gegenwart noch in der Vergangenheit; wenn man ihn nicht etwa vergleichen wolle, wie schon gesagt, nicht mit einem Menschen, sondern mit einem Dämon, nämlich einem Silen oder Satyr; weshalb Agathon sich vor seinen Listen in Acht nehmen möge.

Und so wird es denn am Ende deutlich genug, daß der von Diotima erzählte Mythus vom Eros nur seine direkte Fortsetzung findet in dieser Schilderung des Sokrates als des rastlosen, seltsamen, abenteuernden, zähen, abgehärteten, nicht zu ermüdenden, ins Unendliche hin erfinderischen Geistes. Dieser in Sokrates erschienene Dämon ist nicht der bloße philosophische Trieb, der Trieb einer edlen Wißbegierde; sondern ein mit Schmerz und Qual verknüpftes, gar nicht zu hinderndes, erstmaliges Eintreten neuer Gedanken in die Weltgeschichte. Denn es liegt hier der ganze Nachdruck darauf, daß dieser Sokrates ein Mann ist, dessen gleichen bisher noch nicht auf Erden gelebt hat. Mit Sokrates begann ein neues

geistiges Leben auf Erden. Ein solches erstmaliges Herabsteigen neuer Gedanken auf Erden ist ein ganz anderes, als das spätere Wiederholen und Aneignen derselben. Der philosophische Trieb als solcher ist in beiden Fällen derselbe. Aber das Dämonische der Erscheinung ist nur im ersten und nicht im zweiten Falle vorhanden. Das Dämonische der Erscheinung geht nicht aus dem vom Individuum gepflegten wissenschaftlichen Triebe, sondern unmittelbar aus der Weltseele hervor, als das Leuchten eines neuen Princips, welches in Schmerzen geboren wird. Diese Unruhe und Qual ist der Eros. Aber wie sie von der einen Seite quält, so ist sie es von der anderen Seite auch wieder, die muthig macht, wo Andere zagen, stehend und frisch, wo Andere ermüden, aufrecht, wo Andere sich beugen, tapferen Blickes umschauend, wo Andere fliehen, gesund, wo Andere erkranken, und genußfähig, wo Andere stumpf vorbei gehen. Männer wie Sokrates sind die Höhenpunkte des Lebens in seinen Neugeburten, und als solche selbst mythische Personen oder lebende Mythen, nämlich als persönliche Darstellungen des Entwicklungsprocesses der Weltgeschichte, Verkörperungen der ewig schaffenden Weltseele in dem gesetzmäßigen Fortschreiten ihres Werkes auf Erden.

Durch diese großen Züge im Bilde des Sokrates steigt, mitten unter Scherz und Lachen, in der Seele der Hörer empor die Ahnnng einer neuen Menschheit, gleich einer mitten im Taumel des Rausches emporsteigenden feierlichen Mitternacht voll glänzender Gestirne in majestätischer Ruhe und Sättigung; und das hierdurch tief in die Nacht hinausgedehnte Gastmahl wird zu einer Mysterienfeier, welche wie mit sehnsuchtsvollen Armen in die Zukunft, ja in die Ewigkeit hinaus greift.

Und erst nachdem das Gestirn dieses feierlichen Ernstes, in der Maske des Scherzes, über dem Nachthimmel des Gastmahls gestrahlt hat, darf zuletzt Alles in bachantischem Jubel

untergehen. Aber auch hier ist dafür gesorgt, daß Sokrates triumphire. Denn er bleibt mitten unter Trunkenen der Nüchterne, unter Taumelnden der Aufrechtstehende, unter Schläfern der Wache, und überdauert Alles.

Als Alcibiades ausgeredet hat, spricht er: „Du scheinst mir bedeutend nüchtern zu sein, o Alcibiades; denn sonst hättest du nicht durch so zierliche Umschweife die Absicht zu verhüllen gewußt, aus welcher allein du alles dieses redetest; als ob dieses nicht bloß deshalb geschehen sei, um mich mit dem Agathon zu entzweien. Aber du führst uns nicht hinters Licht, sondern was dieses dein Satyr- und Silenenspiel zu bedeuten hatte, liegt klar genug am Tage. Aber, o lieber Agathon, gestatte ihm nichts weiter, sondern sorge dafür, daß mich und dich Niemand entzweie." Da spricht nun Agathon: „Freilich, o Sokrates. Ich vermuthe es auch daraus, weil er sich in die Mitte zwischen mir und dir niedergesetzt hat, um uns von einander zu trennen. Nun aber soll ihm nichts weiter gestattet sein, sondern ich werde kommen und mich neben dir niedersetzen." „Schön" — spricht Sokrates — „hierher setze dich zu mir." „O Zeus" — ruft Alcibiades — „was habe ich nun schon wieder auszustehen von diesem Menschen, der mich überallhin verfolgt. Wenn du denn gar nicht anders willst, so laß zum wenigsten den Agathon sich in die Mitte setzen zwischen uns beiden." „Das geht ja nicht an" — spricht Sokrates — „Denn weil du mir eine Lobrede gehalten hast, so muß ich nun rechterhand herum ihm eine halten. Säße nun Agathon zwischen uns, so müßte er ja eine Lobrede auf mich halten, was er wohl nicht gern eher thun wird, als bis er von mir zuvor die seinige bekommen hat. Also laß ihn, und mißgönne dem Jüngling nicht, seine Lobrede von mir zu bekommen. Denn mich verlangt sehr danach, ihm eine zu halten." „Ja, ja, Alcibiades" — ruft Agathon —

„jetzt bleibe ich nicht länger, sondern lieber als alles stehe ich auf, um von Sokrates meine Lobrede zu erhalten." Als nun Agathon sich erhebt, um neben Sokrates Platz zu nehmen, erscheinen von neuem Nachtschwärmer vor den Thüren, und weil sie dieselben offen finden, treten sie ein, und lassen sich nieder. Und nun füllt sich alles mit Lärm, und ohne alle Ordnung wird man gezwungen, tüchtig zu trinken. Eryximachos, Phädros und Andere gehen nach Hause. Viele Andere schlafen ein, um erst gegen Morgen, als die Hähne schon krähen, zu erwachen. Als nun mit diesen auch Aristodem erwachte, so fand er die Uebrigen theils schlafend, theils nach Hause gehend; zwischen ihnen aber den Agathon, Aristophanes und Sokrates noch allein wachend, und aus einer großen Schale rechts herum trinkend, indessen Sokrates fortwährend in sie hinein redete. Den weiteren Inhalt dieser Reden hatte Aristodem vergessen; denn er war nicht von Anfang dabei gewesen, und war auch dabei eingenickt. Die Hauptsache aber war, daß Sokrates die anderen zwang, ihm zuzugeben, daß derselbe Dichter sich sowohl auf Komödien als auf Tragödien verstehen müsse, und daß der gute Tragödiendichter auch immer ein guter Komödiendichter sei. Als sie ihm nun dieses zugestanden hatten, wobei sie ihm nicht mehr stark folgten, nickten auch sie ein. Und zwar zuerst Aristophanes, hernach, als es schon Tag wurde, auch Agathon. Sokrates aber, nachdem er sie in Schlaf gebracht, stand auf und ging davon, und Aristodem, nach seiner Gewohnheit, begleitete ihn. Und er ging ins Lyceum, nachdem er sich wie sonst abgewaschen hatte, und brachte dort den ganzen Tag zu. Erst am Abend ging er nach Hause und zur Ruhe.

Damit endigt dieses Platonische Gespräch, in welchem unter den drei göttlichen Ideen des Guten, Wahren und Schönen die letzte als Aphrodite zum höchsten Range

emporgehoben wird. In Aphrodite vereinigt sich das höchste Wesen mit der höchsten Schönheit im unsterblichen Leben; wogegen Eros, als das Getriebe des Guten, den welterschaffenden und welterlösenden Vorgängen in Natur und Menschheitgeschichte angehört. Diese Parteinahme für die Idee der Schönheit charakterisirt die Stellung des Plato gegen die anderen Sokratiker, insbesondere gegen den Moralisten Zeno und den Logiker Aristoteles. Einen so hohen Rang konnte Plato der Schönheit aber nur anweisen durch das dialektische Verfahren, sie aus einer gestalteten Schönheit in eine gestaltlose, aus einer plastischen Körperschönheit in eine musikalische Seelenschönheit zu übersetzen. Höher als die Bildwerke des Phidias, welche das Unsterbliche in tastbaren Naturformen nachbilden, preiset er durch den Mund des Alcibiades die Melodieen des Marsyas und Olympos, welche sich unmittelbar in die Seele schleichen, sie willenlos gefangen nehmen, sie mit unwiderstehlicher Geistergewalt hinziehen, wohin sie wollen, und ihr idealere und vollkommenere Göttergestalten in inwendiger Hervorbringung vorzaubern, als die bildende Kunst durch die äußeren Mittel ihrer Nachahmung jemals erreicht. Wird nun dieser Seelenzustand, diese aktive Theilnahme an der höchsten Schönheit, noch dazu durch reines Denken, also mit Ausstoßung alles sinnlichen Flötenspiels, erreicht, so ist dieses eine nicht mehr abbildliche, sondern die urbildliche Musik des unsterblichen Lebens selbst zu nennen. So daß diesem Ideenzusammenhange zufolge Philosophie und wahre Musik nicht nur als innig verwandt, sondern sogar als identisch erscheinen.

Sechster Vortrag.

Ueber die Anfänge der Musik.

Verbündet mit den furchtbarn Wesen,
Die still des Lebens Faden drehn,
Wer kann des Sängers Zauber lösen,
Wer seinen Tönen widerstehn?
Wie mit dem Stab des Götterboten
Beherrscht er das bewegte Herz;
Er taucht es in das Reich der Todten,
Er hebt es staunend himmelwärts,
Und wiegt es zwischen Ernst und Spiele
Auf schwanker Leiter der Gefühle.

Schiller.

Die Musik hat das Eigenthümliche vor den übrigen Künsten voraus, daß sie auf eine weniger bildliche Art wirkt, als die übrigen. Denn diese wirken durch Gestalten und Darstellungen, welche auch außerhalb des Gebiets dieser Künste vorkommen. Der Dichter führt Scenen vor, ähnlich denen, die wir erlebt haben, oder doch erleben könnten; er thut es im Schauspiel, in der Erzählung, oder auch in den Schilderungen der didaktischen Poësie. Aber auch selbst als Lyriker besitzt er kein anderes Mittel, uns in eine gewisse Gemüthsstimmung zu versetzen, als nur allein durch die Schilderung der Zustände seiner eigenen Person und seiner Umgebung, nebst einer Beschreibung seiner Erlebnisse, seiner Wünsche und Hoffnungen, seiner Befürchtungen und Besorgnisse, seiner Gelübde und Entschließungen. Freut er sich oder trauert er, so muß er uns erklären, warum er froh oder betrübt ist. Durch bloßes O und Ach rührt er uns noch nicht. Was die bildenden Künste betrifft, so stellen sie entweder Bilder von Naturgegenständen dar, wie die Malerei und Bildnerei, oder verleihen den Gegenständen selbst eine edlere Form, wie die Architektur. Zwar haben auch die bildenden Künste eine Seite, von welcher sie nicht bloß die Gestalten des Lebens zum Grunde legen, sondern etwas darstellen, dessen gleichen niemals sonst im Leben angetroffen wird: Ideale in der Skulptur;

Verhältnisse schöner Zeichnung, und richtiger Vertheilung der Last in der Architektur. Aber immer doch sind es hier sichtbare und tastbare Naturgegenstände, oder deren Abbilder, welche durch schöpferische Phantasie nur in höhere und edlere Formen emporgehoben werden.

Ganz anders ist es in der Musik. Was der Dichter nicht kann, das leistet der Sänger. Er rührt uns wirklich durch bloßes O und Ach. Er hat nicht nöthig, uns erst die Ursache seiner Klage, seiner Freude zu erzählen. Er faßt sein Gefühl in einen Ton, und zwingt uns, unmittelbar mitzuempfinden, ohne daß wir wissen warum. Und auch was der bildende Künstler nicht kann, das leistet der Musiker. Denn er giebt uns die Eindrücke der Harmonie und des Ebenmaßes, welche Plastik und Architektur auf mittelbare Weise durch die äußere Anschauung erwecken, weit unmittelbarer im bildlosen Gefühl.

Die Musik ist zunächst der Sprache verwandt. Sie ist selbst eine allgemein menschliche Sprache, die jedes Volk versteht, in der es nicht verschiedene Dialekte giebt. Eine jede Rede, sobald sie in gehobenem und affektvollem Tone gesprochen wird, geht in Musik über. Der Uebergang geschieht dadurch, daß der Schall oder Laut der Rede seinen unbestimmten Charakter verliert, und den bestimmten Charakter eines Tones annimmt. Unter einem Tone im musikalischen Sinne wird verstanden, daß die Bestandtheile eines Schalles an Höhe oder Tiefe ihrer Stimmung genau von einerlei Art sind. Erst wenn Töne in diesem Sinne vorhanden sind, können sie dann auch weiter unter einander in wohlklingende Verhältnisse treten, entweder nach einander zu einer Melodie, oder mit einander zu einem Akkord. Bei Tönen fängt daher allererst die Musik an. Nicht jede Rede wird in Tönen gesprochen; aber sobald die Rede sich hebt und affektvoll wird, geht sie

immer unwillkührlich zu Tönen über. Der einfache Gesangton einer jeden erhobenen Rede ist darum von so großer Wirkung, weil er immer ein gehobenes Gefühl im Redner anzeigt, welches sich consensuell dem Hörer mittheilt. Daher auch der Gesang der Nachtigall uns so tief bewegt, weil er in seinen lang angehaltenen Lauten schon den Uebergang macht vom Schall zum Ton, und uns dadurch zum Symbol eines höheren Gefühles wird, welches wir als dem menschlichen verwandt sympathetisch nachempfinden. Ein jeder musikalische Ton als solcher hat daher auch als ein Abbild des menschlichen Gesanges für unser Gefühl immer etwas Menschliches, was wir in menschlicher Sympathie nachempfinden, selbst dann, wenn der Ton von leblosen Instrumenten, von Geigen oder Flöten, hervorgebracht ist. Denn diese vertreten in ihren Tönen doch nur immer die Stelle der Menschenstimme, darum, weil die unorganische Natur für sich selbst immer nur Laute und Klänge, aber niemals Töne hervorbringt, weder im Heulen des Windes, noch im Rollen des Donners, und weil Töne aus unorganischen Werkzeugen immer erst durch eine künstliche Veranstaltung des Menschen entspringen.

Daher ist denn auch erklärlich, wie im Anfange der Mensch sich schon an dem monotonen Aushalten eines einzigen klaren Instrumentaltones als an einer Kunstübung ergötzen konnte, wie wohl Manche unter uns es selbst mit Verwunderung angehört haben bei den Tänzen der vor dreißig Jahren in Deutschland herumgereiseten Indischen Bajaderen. Zur Begleitung ihres Gesanges, welcher in einem dumpfen Hermurmeln von Versen ihrer heiligen Gedichte bestand, diente außer den eben so dumpfen Tönen der den Takt angebenden Handpauke nichts weiter, als ein einziger lauter und klarer Nasalton von der Art, wie ihn unsere Schalmeien oder Hoboën angeben. Mit derselben Geschicklichkeit, womit der Bläser des

Löthrohrs sorgt, daß der auf die Flamme gehende Luftzug keinen Augenblick aufhöre, sorgte auch hier der Bläser des Instruments dafür, daß dieser Ton angehalten blieb mit der Ausdauer einer Orgel eine volle Viertelstunde lang. In ähnlicher Art ergötzten sich, wie Zenobius[1]) berichtet, Arabische Hirten damit, an dem Feuer, welches sie zur Nachtwache angezündet hatten, auf einer langen Flöte oder Schalmei ununterbrochene Töne hervorzubringen bis an den Morgen, wobei, sobald der Eine ermüdete, der Andere ihm das Instrument abnahm, und im Blasen fortfuhr. Beim Gottesdienst der Rhea, der großen Göttermutter in Phrygien, wurden, wie wir von Apollonius Rhodius[2]) erfahren, große Brummkreisel vermöge des Peitschens mit ledernen Riemen im Gange erhalten, und dadurch ein orgelartiges feierliches Tönen hervorgebracht. Pollux[3]) berichtet, daß in Libyen die Troglodyten ein Instrument besaßen, Psithyra oder Askaron genannt, bestehend in einem ellenlangen Ziegelstein, der nach Art der Schnurr-Rädchen unserer Knaben an durchgezogenen Stricken gedrillt wurde. Solche Dinge sind sprechende Beweise dafür, daß in den Urzeiten schon das Hervorbringen eines einzelnen Instrumentaltones als eine Erfindung zur Ergötzung menschlicher Ohren wirkte. Und es mußte so sein. Der erste Instrumentalton, den der Mensch erfand, mußte mit einem noch größeren Zauber wirken, als das erste Bild, welches er zeichnete oder meißelte. Denn das Bild erinnerte immer an

1) Zenob. Proverb. II, 39. Vgl. Volkmann, De instrumentis veterum musicis im Anhange zur Ausg. des Plutarch De musica. Leipz. 1856. S. 145.

2) Apollon. Rhod. Argon. I, 1139. Vergl. Volkmann a. a. O. S. 138.

3) Jul. Pollux, Onomast. lib. IV cap. 60. Vgl. Volkmann a. a. O. S. 138.

etwas bereits Vorhandenes; aber der erste Instrumentalton war wie der erste Ruf aus einer neu entdeckten, weder sichtbaren, noch tastbaren Welt. Er war wie die Menschenstimme eines nicht menschlichen Wesens, einer menschenähnlichen Naturgewalt, einer dämonischen, unsichtbaren. Und wenn die Künste sogleich dazu benutzt wurden, der irdischen Natur der Dinge in ahnungsvollen Symbolen eine höhere Natur entgegen zu stellen, so erschienen hierbei Plastik und Poësie als die Stufen, welche vom Sterblichen zum Unsterblichen allmählig in die Höhe leiten. Dagegen mußte der erste Instrumentalton wie ein unmittelbarer Bote aus der Region des Unsichtbaren selbst empfangen werden. Kein Wunder, daß man Anfangs auch hier, wie bei den andern Künsten, Vorbilder in der Natur suchte, und da man schlechterdings keine fand, die Urtöne in die Gestirne verlegte, und eine aus unhörbaren Tönen bestehende Musik der Sphären erdichtete.

Auf dem Wirken des einfachen Instrumentaltons beruhet auch noch heute eine nicht geringe Zahl von musikalischen Eindrücken. Um den Ton in seiner Reinheit recht fühlbar zu machen, muß er lange ausgehalten werden. Ein solcher Ton stimmt immer feierlich. Darum ist die Orgel unser religiöses Instrument geworden. Denn sie vermag den unaufhörlichen Ton, das Bild der Ewigkeit, anzugeben. Der Vorbote der Orgel war ein Instrument, welches wegen seiner zu großen Einfachheit bei uns in Verachtung gerathen ist, die Sackpfeife, das uralte Nationalinstrument einerseits der Schotten, andererseits der Chinesen. Auch diese vermag unaufhörliche Töne anzustimmen, und wie diese noch jetzt dem schottischen Einwohner zu Herzen sprechen, geht aus dem bekannten Volksliede „die blaue Blume von Schottland" hervor, in welchem das Mädchen auf die Frage, was sie thun würde, wenn ihr Geliebter stürbe, antwortet: „die Sackpfeifen werden über ihm spielen,

und ich werde sitzen und weinen." Als die Chinesen im vorigen Jahrhundert zum ersten male die schottische Sackpfeife spielen hörten, so wunderten sie sich, bei den Fremdlingen ein in China von Urzeiten her einheimisches Instrument anzutreffen, und als sie ihre eigenen Sackpfeifen zur Vergleichung herbeiholten, so fand sich, daß die Construction eine ganz ähnliche war, nur daß die Töne des schottischen Instruments stärker schnarrten. Wie gewaltig aber die unerschöpflichen Töne unserer heutigen Windorgel kurz nach ihrer Erfindung wirkten, davon haben wir auch noch Zeugnisse. Kaiser Julian im 4. Jahrhundert vergleicht in acht zierlichen griechischen Hexametern den Pfeifenbau der Orgel mit einem Dickicht von wunderbaren Schilfrohren, von ehernen, auf ehernem Boden gewachsenen, denen ein sanftes Getöne entquillt[1]). Und Cassiodor[2]) im 5. Jahrhundert nennt die Orgel einen aus Pfeifen gebaueten Thurm, mit gewaltiger Tonfülle begabt, von majestätischer zugleich und süßer Modulation.

Durch Laute und Stimmen sind wir am heftigsten auf sympathetische Art erregbar. Ein Angstgestöhne, ein Hülfeschrei, welcher an unser Ohr tönt, ohne daß wir den Stöhnenden oder Rufenden sehen, erregt uns viel heftiger, als der Anblick einer leidenden Person, deren Stimme unser Ohr nicht trifft. Daß aber der Weheruf des Geängstigten uns wieder Angst, daß das Gejauchze des Fröhlichen uns wieder Heiterkeit erweckt, läßt sich nicht anders begreifen, als vermöge einer unwillkührlichen Nachahmung dieser Laute in unserer Seele, durch welche wir den Zustand empfinden und gleichsam probiren, aus welchem solche Laute entspringen können. Diese Laute sind zwar in beiden Fällen, sowohl beim Wehruf, als

1) Volkmann a. a. O. S. 151.

2) Cassiod. in Ps. CL. Vgl. Volkmann a. a. O. S. 152.

beim Gejauchze oder Gelächter, noch keine musikalischen Töne. Aber was bei ihnen in uns vorgeht, dasselbe geht auch bei gesungenen Tönen vor. Durch unwillkührliche Nachahmung fühlen wir uns in den Zustand dessen hinein, welcher singt. Und weil der Gesang schon nicht der gewöhnliche, sondern ein veredelter, gehobener Zustand ist, so fühlen wir uns sympathetisch hinein in einen nicht durch die Natur unmittelbar gegebenen, sondern durch Kunst in ein höheres und schöneres Dasein versetzten Zustand.

Hieraus folgt nun eben wieder, daß es nichts weiter bedarf, als des Hörens eines klaren und reinen Tones, um sogleich in eine Empfindung empor gehoben zu werden, welche den gemeinen Naturbedingungen entrückt ist. Intonirt z. B. ein von Andacht durchdrungener Sänger einen einfachen schwellenden Ton ganz so, wie sein Gefühl ihm dieses eingiebt, so gewinnt der inwendige Mensch aller Hörer vermöge seines unfreiwilligen Nachahmungstriebes dieselbe Haltung, welche zur Hervorbringung eines so seelenvollen Tones gehört, und ohne welche ein solcher unmöglich ist, findet sich also gezwungen, denselben Ton inwendig hervorzubringen. Und weil bei dem Hörer dieselbe innere Willensbewegung auf unwillkührliche Art entspringt, welche beim Sänger willkührlich und vielleicht eingeübt ist, so wird die Erregung bei dem Hörer, indem sie überraschend wirkt, leicht eine noch stärkere, eine überwältigende werden, so daß ihm der Athem stockt, und Thränen ihm in die Augen treten.

Es folgt hieraus, daß die Musik von ihrer untersten Grundlage an eine ideale Kunst ist. Denn sie beginnt mit dem Zustande des inneren Menschen, welcher in Tönen singt. Dieser aber ist immer schon an sich ein idealer, ein gehobener Zustand. Das in seinen egoistischen Bedürfnissen arbeitsame Leben singt nicht; aber die Freude singt, die Liebe singt, die

Sehnsucht singt, die Begeisterung, die Andacht singen, es singen die Vaterlandsliebe und die Kampflust. Besonders fühlt sich der in sich Vergnügte sogleich dann zum Gesange aufgefordert, wenn er sich im Innern über widrige Eindrücke von außen spottend hinwegsetzen will. Eben so singt die Kampflust am liebsten, wenn sie das Bewußtsein der Ehre und des Vaterlandes höher in sich anfachen will, als die Eindrücke der Gegenwart mit sich bringen. Die Andacht singt, wenn sie sich in einen höheren Zusammenhang der Dinge hinein denken, und die gemeine Wirklichkeit darüber vergessen will. Und auch der Schmerz, wenn er aus der sichtbaren Welt in die unsichtbare hinein strebt, drängt zuweilen mit unwiderstehlicher Gewalt in die Kunst der Töne, wie es ein Zug näher beglaubigen mag, welcher von Schonakisga, einem amerikanischen Indianermädchen, erzählt wird [1]):

Diese verhalf einem Kriegesgefangenen aus feindlichem Stamme, welcher geopfert werden sollte, zur Flucht, weil sie ihn liebte, weigerte sich aber aus Rücksicht gegen ihren Vater, dessen einzige Tochter sie war, mit ihrem Geliebten zu entfliehen; sondern stimmte mit lieblicher und trauriger Stimme das Abschiedslied an, während der von seinen kräftigen Armen geführte Nachen jenen über den See davon trug. Die Indianer bemerkten die Flucht des Gefangenen zu spät, um ihn verfolgen zu können. Schonakisga wurde hart gestraft. Ihr Vater wollte sie hernach an den Sohn eines Häuptlings seines Stammes vermählen, aber sie weigerte sich dessen, und sang nun jede Nacht unter der alten Eiche des Sees ihr Abschiedslied, dessen traurige Töne den ehrwürdigen Baum umzitterten. Die Wilden erfaßte Mitleid um so viel Liebe; sie

1) Sagen der Tschippewä- und Fuchsindianer, mitgetheilt im „Ausland" 1857.

verehrten dieses junge Mädchen, und glaubten, daß ein wohlwollender Geist Wohnung in ihr genommen habe; hin und wieder verließen sie ihre Zelte während der Nacht, um diese Stimme zu hören, welche ihnen übernatürlich dünkte. Denn Schonakisga nahm täglich mehr ab an Kräften des Leibes wie an Schönheit, ohne daß der Wohlklang ihrer Stimme an Reiz verlor, bis zwei Jahre später ihr Leib unter der alten Eiche für immer seine Ruhestätte fand.

Der Mensch singt also entweder aus einem über das gemeine Leben erhöheten Zustande heraus, oder er singt, um sich künstlich in einen solchen zu versetzen. Im zweiten Falle gebraucht er Kunstmittel, und singt auswendig gelernte Gesänge. Im ersten Falle ist es die Naturgewalt des affektvollen Tones als solchen, welche durch unwiderstehliche Mitempfindung oft sogar wilde Gemüther zum Mitleid, zur Rührung, zur Begeisterung fortreißt. Da dieses die einfachste und zugleich materiell stärkste Wirkung der Musik ist, so mußte dieselbe sich nothwendig am frühesten im Menschengeschlechte geltend machen, und der verfeinerten Musikübung voraus gehen. Sie ist dieselbe Wirkung des seelenvollen Tones als solchen, womit auch noch heute jeder große Redner seine Hörer sympathetisch ergreift, sei es, daß seine Stimme im gewaltigen Donner zürnend sich hebt, oder gleich des Meeres sanft wallender Fläche zu bewegter Ruhe sich niedersenkt. In der griechischen Tragödie wurde sogar den Sprechern des Dialogs von Flöten der Ton angegeben, in welchem sie jedesmal zu reden hatten. Ein schön intonirender Redner erweckt uns darum zur größeren Mitempfindung, weil wir die schöneren Töne immer auch williger und darum stärker in uns nachahmen. Diese Wirkung der Musik beruhet auf den einfachsten Mitteln; ihre Mittel brauchen nicht einmal Töne im musikalischen Sinne des Wortes zu sein, wie der uns so unbeschreiblich rührende Gesang

der Nachtigall beweiset. Sobald hingegen die Mittel der Musik künstlicher werden, sei es in Melodie, sei es in Harmonie und Rhythmus, reicht die Erklärung durch innere Nachahmung nicht mehr aus, sondern treten außerdem andere Hebel in Mitwirkung.

Leibniz behauptete, die Schönheit der Musik bestände in harmonischen Zahlenverhältnissen, ihr Genuß in einem bewußtlosen, unwillkührlichen Zählen. Daß die Musik physikalisch genommen auf Schwingungsverhältnissen der Luftwellen beruhet, ist erwiesen. Bestände aber die Musik allein in der mechanischen Anwirkung von solchen, ohne durch Hülfe derselben noch andere Hebel in unserm Organismus in Bewegung zu setzen, so würden die seelenerhebenden Eindrücke der Musik eine unmotivirte Erscheinung bleiben. Leibniz hat ein wichtiges Mittelglied übersehen, welches man mit in Rechnung bringen muß, wenn die Wirkungen der Musik verständlich werden sollen. Dasselbe besteht in den feinen Muskelanspannungen im Ohr, welche das musikalische Gehör nicht nur begleiten, sondern auch erst möglich machen. Gehen wir auf diese näher ein, so entdecken wir in ihnen die Handhabe unserer Seele, welche sie gebraucht, um die vorgefundenen Schwingungszahlen in innere Werthe von einer andern Natur zu übersetzen.

Niemand bringt ein ausgebildetes musikalisches Gehör mit auf die Welt. Ein solches wird vielmehr immer erst durch lange Uebung erworben. Daraus geht hervor, daß es bei ihm an einem passiven Auffassen der Töne nicht genügt, und daß folglich ein aktives Vermögen der Seele noch mit in begleitende Thätigkeit gerathen muß. Es ist dieses eben das Vermögen, welches den geübten Musiker vom ungeübten unterscheidet. Der geübte Musiker hört aus einem ganzen Orchester heraus die falschen Griffe eines jeden Instruments; er

weiß auch die Stimmführung jeder einzelnen Gesangstimme, auf die sich seine Aufmerksamkeit heftet, aus dem Gewirre des Ganzen herauszuhören. Er bekommt überhaupt artikulirte Eindrücke, wo der Ungeübte verworrene Eindrücke davon trägt; und zwar artikuliren sich ihm diese durch die Thätigkeit seiner Aufmerksamkeit. Es müssen folglich die Veränderungen im Ohr, welche zum deutlichen Auffassen und Unterscheiden des Einzelnen gehören, durch den Willen des Aufmerkens vermöge seiner Wirkung auf die feinen Muskelspannungen im Ohr hervorgebracht werden.

Wir bemerken das Gesagte besonders deutlich, wenn wir beim Anschlagen eines tiefen Baßtons auf einem Fortepiano auf die mitklingenden Nebentöne achten. Diese entsprechen den Schwingungszahlen der einzelnen Theile der Saite, während der Hauptton der Schwingungszahl der Saite als einer ganzen genommen entspricht. Heften wir nun, während wir den Hauptton erschallen hören, die Aufmerksamkeit zugleich mit auf einen der Nebentöne, so ist die Folge jedesmal, daß dieser einzelne Nebenton allmählig stärker und stärker in unserem Ohre hervortönt, während die übrigen Nebentöne erlöschen. Und zwar bekommen wir bei einiger Uebung darin eine völlige Fertigkeit, jeden dieser Nebentöne so lange, als wir wollen, in unserem Ohre erklingen zu lassen, und dann von ihm auf jeden anderen, entweder aufwärts oder abwärts überzugehen nach Belieben und Willkühr. Wer sich auf dieses Experiment einübt, der erkennt es vollkommen deutlich, daß die Seele den Ton, welchen sie hört, zugleich auch macht, und zwar vermöge einer feinen Muskelspannung im Ohr, welche nicht von außen, sondern von innen kommt als ein Willensimpuls oder eine innere Strebung der Seele. Ein zweiter eben so wichtiger Umstand, den wir bei diesem Experimente bemerken, ist der, daß wir eine größere Anstrengung machen müssen, um den höheren Nebenton,

eine geringere, um den tieferen in unserem Ohre zu erzeugen, ähnlich, wie wir uns stärker anstrengen müssen, wenn wir unseren Arm hoch empor, als wenn wir denselben weniger hoch empor heben wollen. Diese Wahrnehmung stimmt ganz mit dem Instinkte der Sprache überein, nach welchem wir die Töne von großen Schwingungszahlen die hohen, die von kleinen Schwingungszahlen die tiefen nennen. Das Hohe bedeutet hierbei das Angestrengte, weil wir einer Anstrengung bedürfen, um in die Höhe zu kommen; das Tiefe bedeutet das Unangestrengte, weil wir ohne Anstrengung in der Tiefe bleiben. Es ist ganz dieselbe Art der Vergleichung, wonach auch in den Rhythmen der Verskunst der angestrengte Ton die Hebung oder Arsis, der unangestrengte Ton die Senkung oder Thesis genannt wird. Der Uebergang aus der Senkung in die Hebung erscheint uns als ein Aufsteigen, was wir den Jambus nennen, z. B.

In einem Thal bei armen Hirten —

Der Uebergang aus der Hebung in die Senkung erscheint uns als ein Sinken, was wir den Trochäus nennen, z. B.

Ist der holde Lenz erschienen —

Nach demselben Ideenzusammenhange nannten die Griechen und Lateiner die tiefen Töne die schweren, weil das Schwere nach unten sinkt, und weil abwärts sinkende Glieder als schwer empfunden werden. Da es nun ein allgemeines Gesetz in der Seele ist, daß Strebungen von ähnlicher Natur immer auf unwillkührliche Art durch einander erweckt werden, so werden auch durch die Muskelspannungen des Ohres diejenigen Muskelspannungen der übrigen Glieder in eine consensuelle Miterregung gebracht, welche mit ihnen in einer Verwandtschaft stehen. So z. B. werden durch ein Aufsteigen der Töne auch die hebenden Impulse unseres ganzen Muskelsystems, durch ein Absteigen der Töne die sinkenden Impulse

desselben mehr oder weniger zur Miterregung gebracht; eben so durch stoßende Töne die stoßenden, durch gleitende Töne die gleitenden Impulse; durch rasche Töne die raschen, durch langsame die trägen Impulse. Diese Miterregungen geschehen, wenn die Musik stark wirkt, fühlbar und in Wirklichkeit; wo nicht, doch wenigstens in der Phantasie. Und das Maß der Erregung, womit uns die Musik auf ästhetische Art ergreift, richtet sich in allen Fällen nach der Macht, womit die mitklingenden Strebungen als Impulse des Muskelsystems unseres aktiven inneren Menschen in Aufregung versetzt werden. Wenn ein Strauß'scher Walzer ertönt, so wird es dem davon wirklich Ergriffenen schwer, sich des Tanzens zu enthalten. Wer den ungarischen Rakoczy-Marsch hört und versteht, dem wird es schwer, nicht zu marschiren, nicht mit dem Fuße aufzustampfen. Wer Händel's „O kommt und seht das Lamm" hört und versteht, dem wird es eben so schwer, nicht niederzuknieen, nicht in Andacht zu Boden zu sinken.

Wenn also die Musik auf eine weniger bildliche Art wirkt, als die übrigen Künste, so beruhet dieses darauf, daß sie überhaupt nur ein einziges Bild kennt, auf das sich alle ihre Eindrücke ohne Ausnahme beziehen, das Bild unserer eigenen, von innen aus durch Affekte bewegbaren menschlichen Gestalt. Jeder Muskelimpuls, zu welchem dieselbe erweckt wird, weckt den ihm entsprechenden Affekt in der Seele nach demselben Gesetze der Wechselseitigkeit, wonach auch wieder der Affekt die Muskelimpulse und Gliederbewegungen weckt, welche unzertrennlich zu ihm gehören.

Der Fröhliche und der, welchem Hoffnungen die Lebenssegel schwellen, fühlen sich gehoben. Maria Stuart ruft, dem Kerker entflohen, als sie wieder einmal frische, gesunde Luft athmet:

Eilende Wolken, Segler der Lüfte,
Wer mit euch wanderte —

Novalis singt, von Liebesempfindung voll, einem Vogel gleich:

Wir schifften mit den Winden
Wohl übers dunkle Meer —

Alle Freude strebt empor. Alles wachsende Leben strebt aufwärts, gleich der Knospe im Frühjahr, welche dem Lichte entgegen das Erdreich durchbricht, und, eine Hülle nach der anderen sprengend, ihre Herzblätter, ihr Inwendigstes, auf hohem Stengel zum Himmel zu heben sucht. Eben darum gebraucht auch die Musik, wenn sie uns heben will, die steigenden Bewegungen; bei stürmischer Freude oder stürmischem Lebensdrange in einfacher Art, bei sanften und gemilderten Stimmungen in lieblicher Abwechselung mit Senkungen. Don Juan, im Uebermuth den drohenden Volkshaufen durchbrechend, fährt stürmend die Tonleiter hinauf, während das sanfte Emporsteigen der Flöten in chromatischen Tonintervallen es ist, was dem Gesange des Pagen im Figaro seinen tiefen erotischen Zauber verleihet.

Umgekehrt drücken sich Trauer und Niedergeschlagenheit durch ein Sinken in Tönen aus, wie es den sinkenden Geberden, den aus den Augen fallenden Thränen, dem sinkenden Gange der Traurigen entspricht. So erregt die herrliche Pamina-Arie in der Zauberflöte: „Ach ich fühls, es ist verschwunden" den Eindruck des angestrengten Sich Emporhebens einer edlen Gestalt, welche, nachdem sie sich immer aufs neue empor bemühet, immer aufs neue in sich zusammensinkt, so daß man hierbei ausrufen möchte: die Musik ist eine Plastik von innen! Sie stellt die edlen Bewegungen, in welchen wir schöne Statuen zu sehen uns nur einbilden, auf unmittelbare Art selbst dar, nicht äußerlich, sondern in uns. Sie

macht unsern eigenen Leib in seinem inwendigen Selbstgefühle zu einer die inneren Impulse ihrer Bewegungen fühlenden Statue, und hebt uns dadurch in ideelle Situationen hinauf, wo wir nicht einen fremden, sondern unsern eigenen Leib im Selbstempfinden seiner beweglichen Glieder als Kunstwerk anschauen.

Der Traurige trägt immer schwer an seinen eigenen Gliedern; er geht gebeugt, als ob eine Last auf ihm läge. Was wir ungern thun, das fühlen wir als schwer, was wir gern thun, als leicht. In der Fröhlichkeit heben sich alle Glieder elastisch wie von selbst. Wir gehen, als hätten wir Flügel. Alles an uns richtet sich leicht und rasch empor, und gewinnt die hinauf strebende Haltung.

Ein ähnlicher Gegensatz, wie zwischen strebender und sinkender Tonfolge, ist auch zwischen den strebenden und sinkenden Rhythmen der gebundenen Rede. Der aufstrebende Rhythmus macht den Eindruck des Leichten, Elastischen, Hellen, Heiteren und Fröhlichen, der niedersinkende Rhythmus macht den Eindruck des Schweren, Düsteren, Traurigen und Ernsten. Wie ernst wirken die sinkenden Trochäen in der Klage der Ceres:

Ist der holde Lenz erschienen,
Hat die Erde sich verjüngt?

Wie wehmuthvoll wirkt derselbe sinkende Rhythmus in dem Abschiedsliede:

Will sich Hektor ewig von mir wenden —

oder in Goethe's Mondgesang:

Füllest wieder Busch und Thal
Still mit Nebelglanz —

Wie heiter und hell dagegen muthet uns der aufstrebende Rhythmus an in jenen Versen voll Sommerwärme zu Anfange des Tell:

Es lächelt der See, er ladet zum Bade —
Da hört er ein Klingen, wie Flöten so süß —

oder in Goethe's Liede voll Sonnenschein:

Das Wasser rauscht, das Wasser schwoll —

Ueberaus fein ist der sinkende und steigende Rhythmus vereinigt in Schiller's Dithyrambe, wo der sinkende Rhythmus der Klage und Beschwörung gehört:

Sagt, wie bewirth ich, der Erdgeborene,
Himmlischen Chor?
Schenket mir euer unsterbliches Leben —

worauf die Erhörung in aufstrebenden Rhythmen erfolgt, welche mit aufgehobener Schwere wie auf Schwingen emporgehen:

Sie rinnet, sie sprudelt, die himmlische Quelle,
Der Busen wird ruhig, das Auge wird helle.

Auch dieses ist wahre Musik. Es wirken hier in der gemessenen Rede dieselben Hebel, womit auch der Musiker unser Inneres bewegt, indem er die Strebungen weckt, welche die Glieder unseres inwendigen Menschen wie im Tanze bewegen.

Auch in die Akkordlehre greift derselbe Gegensatz der steigenden und sinkenden Bewegung auf das entschiedenste ein. Wenn ich Quinte und Terz nach aufwärts zusammensetze, so entspringt der Durakkord mit dem Charakter des Aufstrebens und der Heiterkeit. Wenn ich Quinte und Terz nach abwärts zusammensetze, so entspringt der Mollakkord mit dem Charakter des Niedersinkens und der Schwermuth. Die heitere Durtonleiter klingt am heitersten, wenn sie noch dazu nach aufwärts gesungen wird. Die schwermüthige Molltonleiter klingt am schwermüthigsten, wenn sie noch dazu nach abwärts gesungen wird. Ja sogar hat das völlige Hinaufsingen der Molltonleiter bis zu Ende für unser Gehör etwas Widerstrebendes, weshalb unsere Componisten in solchem Falle gewöhnlich die beiden letzten Töne mit Kreuzen erhöhen, um so die Tonleiter

durch Einmischung von zwei Durtönen sangbarer zu machen. Hiermit hängt es auch zusammen, daß die alten Griechen, denen die Molltonleiter als Grundtonleiter galt, die Töne ihrer Tetrachorde von oben nach unten zählten, wie sie denn auch in ihrer Notenschrift vom Alpha als dem obersten Tone abwärts schritten bis zum Omega als dem tiefsten, während wir umgekehrt die Tonfolge von unten nach oben für die ursprüngliche ansehen, und demgemäß in unserer Notenbezeichnung c, d, e, f, g oder nach älterer Benennung ut, re, mi, fa, sol, la von unten nach aufwärts schreiten. Dieses ist damit in Uebereinstimmung, daß uns die Durtonleiter für die ursprüngliche gilt, und wir die Molltonleiter für eine abgeleitete ansehen.

Diesen Charakter der Musik, welcher darin besteht, daß wir in unserem inneren Gefühl als eine bewegliche Statue agiren, oder daß wir uns als einen Schauspieler fühlen, welchem wie durch einen von innen her wirkenden Zauber die eigenen Glieder zu schönen und anmuthigen Bewegungen geformt und gebogen werden, darf man den dramatischen Charakter dieser Kunst nennen. Sobald wir ihn erkannt haben, dürfen wir unter seiner Leitung wieder auf den Gedanken des Leibniz zurückgehen, welcher in diesem Lichte einen neuen und besseren Sinn empfängt.

Allerdings sind es Zahlenverhältnisse, durch welche die Musik uns erregt, aber diese Zahlen sind nicht die Zahlen des Physikers oder des Geometers, sondern Verhältnisse, in denen unsere inneren Willensimpulse einander begegnen. Sobald wir Dissonanzen hören, werden Willensimpulse in uns rege, welche einander widerstreiten, und wir fühlen uns in den Zustand eines inneren Kampfes versetzt. Sobald die Dissonanzen sich auflösen, fühlen wir uns von dem Zwiespalte mit uns selbst befreit; wir athmen auf, wir fühlen aufs neue die Ueber-

einstimmung mit uns selbst. Jede harmonische Zahl entspricht einer bestimmten inneren Willensspannung, einer bestimmten moralischen Situation. Eben darum gewährt die Musik das Gefühl einer mitten in die Natur eintretenden Gegennatur, weil ihre Zahlen und Figuren, die wir Akkorde nennen, nicht geometrische, sondern moralische Figuren sind, Willensfiguren, welche sich beziehen auf Frieden und Unfrieden, Sehnsucht und Genuß, Furcht und Hoffnung, Freude und Schmerz. Man darf dieses den architektonischen Charakter der Musik nennen. Denn wie die geometrischen Zahlen eine äußere Architektur begründen, so begründen die musikalischen Zahlen eine inwendige Architektur, wonach sich Tempel der Harmonie und Ruinen der Disharmonie in uns aufbauen, deren Material die Spannungen und Strebungen der eigenen Willensimpulse sind. Die Grundformen dieser inwendigen Architektur sind von eigenthümlicher und mit nichts anderem vergleichbarer Art, und darum hört, sobald man hiervon genauer reden will, für den, welcher nicht selbst musikalische Studien gemacht hat, hier sogleich alles Verständniß auf. Denn die sonstige Natur giebt von allem dem, was hier angetroffen wird, nicht das mindeste an die Hand. Da giebt es mannichfaltige Akkorde, ähnlich herrlichen Säulenordnungen, Zweiklänge, Dreiklänge und Vierklänge; unter ihnen besonders die beiden Dreiklänge von vollendeter Schönheit, und im vollendeten Gegenbilde zu einander stehend. Ihnen zur Seite die vier Septimenakkorde von wunderbarer Färbung, in ihren Uebergängen in einander den dunkelklaren Farbenspielen der Glasmalerei unserer gothischen Dome vergleichbar. Dann die Tonleitern, in denen schon das Alterthum aufs höchste bewandert war, indem es sie in einen Cirkel von Sieben ordnete, und so auf eine naive und interessante Art dasselbe System in abgekürzter Gestalt sich verdeutlichte, was wir in einer weniger interessanten, aber leich-

ter faßlichen Form als einen rotirenden Organismus von zwölf Gliedern darstellen.

Es hat lange gedauert, bis der Menschengeist in den labyrinthischen Gängen dieser inneren Architektur heimisch wurde. Die Kenntniß des vollständigen Systemes der Tonleitern datirt zwar zurück bis in die Zeit zwischen 700 und 600 vor Chr. Auch wurde bereits um das Jahr 540 durch Pythagoras der erste Grund zur heutigen Harmonielehre gelegt. Aber die Entdeckung alles Weiteren schritt sehr langsam vorwärts. Und zwar gehört dieses Verdienst im Alterthum ganz allein der Pythagoräischen Schule, welche auf dem glücklich betretenen Wege der mathematischen Harmonik unermüdet forterperimentirte, und in dem unbekannten Lande abenteuernd weiter zu kommen suchte, wie uns die musikalischen Entdeckungen des Archytas, Eratosthenes, Didymus und Claudius Ptolemäus bezeugen. Obgleich aber dem Alterthum auf diesem Wege zuletzt kein Schwingungsverhältniß der Harmoniezahlen verborgen blieb, so blieb ihm doch die allerwichtigste harmonische Combination völlig verborgen, nämlich: mehrere Intervalle oder Zweiklänge zu einem Dreiklange zu verknüpfen.

Die Erfindung der Musik wurde von den Griechen an mythologische Namen geknüpft, und zwar so, daß die Erfindung verschiedener Instrumente verschiedenen Göttern beigelegt wurde. Als das Hauptinstrument galt die Leier oder Cither, die Erfindung des Hermes. Dieser Umstand beweiset, daß es eine schon verhältnißmäßig hohe Stufe der Ausbildung war, auf welcher die Anfänge griechischer Musik fußten. Denn die Cither ist kein angemessenes Instrument für Menschen, welche sich noch allein an der Stärke oder Schönheit eines Tones als solchen ergötzen. Ihre Klänge sind dünn, gleichsam schattenhaft und schwindsüchtig, wenn man sie vergleicht mit der Tonfülle der Blasinstrumente; aber sie sind

geeignet, die feinsten Unterschiede der Höhe und Tiefe durch ein beliebiges Hinauf- und Herabspannen der Saiten kenntlich zu machen, so wie auch durch ein Zusammenanschlagen zweier Töne den Charakter der verschiedenen Intervalle anzuzeigen. Der Erfinder der Cither war durch diese Erfindung der Beschließer einer vorausgegangenen naturwüchsigen Entwicklungszeit, so wie er eben dadurch der Eröffner der nun folgenden künstlerischen wurde. Er beschloß die Periode der Ergötzung an dem bloßen unendlichen Tönen von Schnarrpfeifen und orgelartigen Klängen, so wie an wilden Melodieen einer berauschenden und unaufhörlichen Art, wie Afrika noch heute davon erfüllt ist. Er eröffnete die Periode der ausgemessenen Tonleitern und artikulirten Intervalle. Er brachte Verstand und Berechnung in die Musik.

Wie Hermes die Leier erfand, wird uns in dem Homerischen Hymnus auf diesen Gott beschrieben. Als er ausgehen wollte, um dem Apollo seine Rinder zu stehlen, fand er eine Schildkröte ihm entgegen kommend an der vorderen Pforte der Wohnung, sich nährend mit frisch aufgrünendem Grase, stattlich wandelnden Ganges, welche er als ein buntes Spielzeug mit den Händen aufhob, und damit ins Haus zurückkehrte [1]):

Hierauf schnitt er sie aus mit dem glänzenden Meißel von Eisen,
Und durchbohrte das Leben des bergbewohnenden Thieres.
Wie wenn schnell ein Gedanke den innersten Busen des Mannes
Mächtig entflammt, umher von unzähligen Sorgen getrieben,
Also vereinigte Wort und That der rühmliche Hermes,
Heftete ordnend nach Maß die geschnittenen Rohre des Schilfs fest,
Wo er die Löcher gebohrt in den steingepanzerten Rücken,
Spannte rings umher mit künstlichem Sinnen des Stiers Fell,
Setzte die Arme dann ein, und jeglichem paßt' er das Joch an,
Und bezog es mit sieben harmonischen Saiten von Schafdarm.

---

1) Homer's Hymnus auf Hermes V. 41 ff. in der Uebersetzung von Ferd. Kämmerer. Marburg 1815.

Nachdem er so dieses Spielzeug zu Stande gebracht hatte, gebrauchte er es sogleich als Instrument zur Begleitung eines Gesanges zu seiner eignen Verherrlichung. Er sang die Liebe des Zeus zu seiner Mutter Maja; seine eigene Geburt, und die Freude über sein eigenes Dasein. Später, nachdem er den beabsichtigten Diebstahl der Rinder des Apollo ausgeführt hatte, besänftigte er wieder diesen Gott, eben durch das liebliche Spiel auf dem erfundenen Instrumente; wobei er im bezaubernden Gesange die Schaar der Unsterblichen und die finstere Erdmutter verherrlichte, und beschrieb, wie sie zuerst entstanden, und jeder von ihnen das Loos seines eigenthümlichen Daseins empfing. Hierauf machte er die Cither dem Apollo zum Geschenk, wofür zum Danke dieser ihm die gestohlene Rinderheerde abtrat.

Diese Homerische Erzählung ist von musikalischer Wichtigkeit. Der in ihr vorkommende Umstand, daß Hermes sein Instrument sogleich mit sieben Saiten bezog, deutet an, daß in Griechenland seit Menschengedenken die siebentönige Oktave oder das Heptachord im Gebrauch war. Er deutet an, daß unvollkommnere Ausbildungsstufen der Musik, wie z. B. der Gebrauch der fünftönigen Oktave, wovon wir noch heutzutage auf den Shetlandsinseln, in China, in Hindostan und bei Negerstämmen die wohlerhaltenen Ueberreste finden, hier von vorn herein ausgeschlossen waren. Er bestätiget hiermit, daß vor den Anfängen der griechischen Musik eine in völlige Vergessenheit begrabene Entwicklungsgeschichte des menschlichen Gesanges muß bereits vorangegangen sein.

Die Klänge der Cither sind schattenbleich, sie geben gleichsam nur ein Abbild der Musik. So wie in unseren vervollkommneten Zuständen uns das Clavier ein schattenartiges Abbild und Modell des Orchesters ist, auf welchem wir die sämmtlichen Tonverhältnisse im übersichtlichen Schema zusam-

mengeordnet antreffen, so leisteten in einfacheren Zuständen die cither- und harfenartigen Instrumente denselben Dienst. Unsere Claviatur ist eine zwölftönige. Die siebentönige Claviatur der Hermetischen Cither ist das älteste Clavier. Seiner Handhabung schrieben die Griechen einen beruhigenden, gemessenen und klaren Charakter zu, im Gegensatz zu dem leidenschaftlichen, wilden und hinreißenden Charakter der Flötenmusik, welche dem Apoll fremd war, dagegen dem Dionysos zukam. Dieser trat auf seinen begeisternden Eroberungszügen in Syrien und Griechenland immer im Gefolge von phrygischen Flöten auf, worunter wir uns aber nicht unsere Querflöten, sondern eine Art von Blattflöten oder Clarinetten vorzustellen haben. Als den Erfinder von einschmeichelnden und hinreißenden Melodieen auf der Flöte nannte der Mythus den Phrygier Marsyas, den Sohn des Hyagnis; zugleich aber drückte er den Vorzug der Saitenmusik vor der Flötenmusik durch die Niederlage aus, welche Marsyas im Wettstreite mit Apollo erlitt, und welche ihm das Leben kostete. Es waren die Musen, welche bei dieser Gelegenheit der sanften und verständigen Musik der Cither vor der wilden und berauschenden der Blasinstrumente durch ihren Richterspruch den Vorzug gaben.

Andere Götter erfanden andere Instrumente. So erfand Pan, der Sohn des Hermes, die siebenrohrige Pfeife, welche eine Uebersetzung des Hermetischen siebentönigen Systems aus dem Saitenton in den Flötenton genannt zu werden verdient. Dagegen war es Athene, welche unsere heutige Querflöte erfand, die bei den Griechen die Libysche oder Afrikanische hieß. Jedoch warf sie dieselbe bald wieder von sich, weil sie fand, daß ihr Spiel ihr das Gesicht entstelle, das will sagen, daß wilder Flötentaumel sich nicht mit verständiger Besonnenheit vertrage.

An die Ausbildung der Saiteninstrumente, und nicht der

Blasinstrumente, knüpfte die griechische Sage die Vervollkommnung ihrer Musik. Denn die ältesten menschlichen Musiker, welche sie nennt, Orpheus, Linos, Musäos und Amphion, wurden als Spieler von Saiteninstrumenten beschrieben. In Thracien, dem Vaterlande der religiösen Mysterien, der Orakel und der Musen, entwilderte Orpheus mit den Tönen seiner Leier Menschen und Thiere. In Felsen und Bäumen der Wildniß wurde menschliches Empfinden wach. Selbst die Unterwelt widerstand nicht dem Zauber seiner Musik, sie gab ihm seine dem Tode verfallene Gattin Eurydike zurück. Orpheus war zugleich Priester und Gesetzgeber, der die Blutrache abschaffte, und den blutigen Opfercult in einen unblutigen umzuwandeln bestrebt war. Noch im hohen Alter begleitete er die Argonauten nach Kolchis, und schützte sie durch den Geist seiner Musik vor Zwietracht und sonstiger Gefahr. Endlich, nachdem er wieder ins Vaterland zurückgekehrt war, mußte er hier, wie zur Sühne des von Apoll dem Marsyas angethanen schmählichen Todes, eben so schmählich enden. Tobende Mänaden, deren wilden Gottesdienst und wilde Musik er geschmähet und getadelt hatte, zerrissen seinen Leib, und warfen die Stücke in den Hebrus. Sein Haupt und seine Leier schwammen nach Lesbos, und diese anmuthige Insel wurde von nun an der Hauptsitz der Musik und ihrer weiteren Entwickelung bei den Griechen. Eine andere Heimath gewann das Heptachord früh im böotischen Theben durch den Amphion aus Lydien, welchem Apoll die Leier schenkte, bei deren Klängen sich die tanzenden Steine zu Stadtmauern zusammenschlossen.

Diese Sagen weisen uns auf Thracien und Lydien als die ursprünglichen Heimathsorte der feineren Saitenmusik, wogegen Phrygien und Afrika für die Heimath der wilderen Flötenmusik galten, welcher Apollo feindlich gesinnt war, und

welche daher wahrscheinlich noch Ueberreste von einer durch das siebentönige System zu überwindenden früheren Periode in sich barg. Auf solche Reste könnten vielleicht auch die von Plutarch dem Flötenspieler Olympos, dem Schüler des Marsyas, zugeschriebenen fünftönigen Melodieen bezogen werden, welche von großer Wirksamkeit in den aulodischen Hymnen gewesen sein sollen, die dieser alte Musiker bei den Götterfesten in Hellas eingeführt hatte [1]).

Das Werthvolle an diesen Sagen ist ihr geographischer Inhalt. Auf die Namen, wie Orpheus, Linos u. s. w., ist wenig oder nichts dabei zu geben. So z. B. haben daran, ob jemals ein Orpheus gelebt habe, schon die Alten selbst gezweifelt; und in Beziehung auf den Citherspieler Linos, welcher den Klagegesang gleiches Namens erfunden und dem Herakles im Saitenspiele Unterricht ertheilt haben soll, hat bereits Brugsch nachgewiesen [2]), daß der im Alterthum berühmte Klagegesang auf den Adonis, welcher bei den Griechen der Linos hieß, seinen Namen nicht von seinem angeblichen Componisten Linos trug, sondern vielmehr von seinem phönizischen Refrain: Ai Lanu! oder Ai Lenu! d. h. Wehe uns! oder Ach uns! womit er anfing und endigte. Dieser Gesang war nämlich, wie Brugsch nachgewiesen hat, ein ursprünglich phönizisches Lied, welches in Palästina, in Babylon, und eben so auch auf der Insel Cypern in semitischer Sprache gesungen wurde. Es war derselbe im ganzen Alterthum so berühmte Klagegesang, welchen derselbe Gelehrte vor längeren Jahren als eine Klage der Schwestern Isis und Nephthys um Osiris auf einem ägyptischen Papyrus des Berliner

1) Plutarch. De mus. cap. 11.

2) H. Brugsch, Die Adonisklage und das Linoslied. Berlin, Dümmler. 1852.

Museums aufgefunden hat, wo er aber einen anderen Refrain hat, welcher lautet: Kehre wieder! kehre wieder! auf ägyptisch: Mââ-er-hra! oder Mââ-ne-hra! weshalb Herodot ihn den Maneros nennt, von welchem er behauptet, daß er mit dem Linosliede identisch sei[1]). So hat sich denn der gefeierte Sänger Linos, der Zeitgenosse des Orpheus, gefallen lassen müssen, vor den sengenden Strahlen der modernen Kritik in ein semitisches Pronomen einzuschrumpfen, und es könnte mit der Zeit wohl noch Mehreren seines gleichen etwas Aehnliches begegnen.

Zu Anfange des historischen Zeitalters glänzt vor allen anderen der Name Terpander's hervor, um 680 oder 650 vor Chr. Dieser war gebürtig aus Antissa auf Lesbos, und soll ein Urenkel der Homer gewesen sein. Der Sohn Homer's, sagt man, sei Eurypon, dessen Sohn Phokeus, dessen Boëus, und dessen Terpander gewesen. Antissa auf Lesbos war eben die Stadt, bis zu welcher der Sage zufolge die Leier des Orpheus schwamm. Hier wurde sie von Fischern aufgefunden, und dem Terpander gebracht, welcher sie aufs neue in Stand setzte, und auf einer Reise nach Aegypten den Priestern dieses Landes als seine eigene Erfindung mittheilte. Terpander soll es dann gewesen sein, welcher zuerst Homerische Gesänge mit den von ihm erfundenen Tonzeichen versah, und zwar sowohl mit Singnoten, als auch mit Instrumentalnoten. Auch war er es, welcher die erste Anordnung des musikalischen Ritus der Götterfeste bei den Spartanern machte, wo er die Lesbische Gesangweise nebst den von ihm erfundenen Nomen oder Liedern zur Cither einführte. Einer dieser Nomen enthielt nach der Versicherung des Ju-

1) Herodot. lib. II. pag. 134.

lius Pollux ein Vorspiel, ein Thema, eine Versetzung desselben, eine Zurückführung in den Hauptton, eine Umkehrung der Sätze, eine Verwickelung derselben, einen Schluß und ein Nachspiel. Der ersten spartanischen Anordnung religiöser Musik durch Terpander folgte unmittelbar darauf eine zweite durch Thaletas den Gortynier, dessen System dann wieder durch andere Männer der Terpandrischen Schule, wie Xenodamas den Cytherier, Xenokritos den Lokrier, Polymnestos den Kolophonier und Sakadas den Argiver vervollständigt wurde. Alle diese Männer lebten zwischen 700 und 600 vor. Chr., und bildeten das musikalische System aus, welches der spartanische Staat beständig mit der größten Hartnäckigkeit gegen alle Neuerungen verfocht. Dieses System hieß das heptachordische, und wir besitzen von ihm vermöge des Studiums der antiken Notenschrift eine genaue Kenntniß.

Das ursprüngliche Heptachord oder siebentönige System zerfiel in zwei einander ähnliche Tetrachorde oder viertönige Systeme, welche einen Mittelton mit einander gemein hatten. Die Hermetische Leier war daher eben sowohl viertöniges, als siebentöniges System, und es liegt kein Widerspruch darin, wenn sie von der alten Tradition bald mit diesem, bald mit jenem Ausdruck bezeichnet wird. Sie war allerdings viertönig, aber nicht einfach, sondern doppel-viertönig. Anstatt es zu verzwiefachen, kann man aber das viertönige System auch verdreifachen, vervierfachen u. s. w. ohne Aufhören. Thut man dieses, so construirt man von selbst das Terpandrische System der sieben siebentönigen oder heptachordischen Tonleitern, welche auf gesetzmäßige Weise sich aus einander entwickeln, und einen geschlossenen Kreislauf unter einander bilden. Daher soll Terpander, gehoben vom stolzen Bewußtsein seiner reichen

Erfindung, in ein Distichon ausgebrochen sein, das man etwa so wiedergeben könnte[1]):

Wir, verachtend den Klang eintöniger Tetrachorde,
Lassen in sieben Skalen die neuen Hymnen ertönen.

Die sieben Tonleitern sind sieben verschiedene Arten, wie in Tönen innerhalb einer Oktave auf- und abgestiegen werden kann, vermöge fünf ganzer und zwei halber Tonstufen, welche an verschiedene Orte innerhalb der Oktave umgelegt werden können. Nun aber entspricht, wie gezeigt worden ist, das melodische Auf- und Niedersteigen in Tönen dem dramatischen Charakter in der Musik. Und da in dieser Weise die antike Musik allein und ausschließlich auf Melodieenreichthum berechnet war, und auch fortwährend auf diesen Gesichtspunkt beschränkt blieb, so läßt sich das griechische Alterthum als die Periode bezeichnen, wo der dramatische oder melodische Charakter der Musik zur höchsten Geltung gelangte. Hiermit hängt es auch zusammen, daß der Rhythmus in der antiken Musik einen höchst bevorzugten Bestandtheil bildete. Denn beim Rhythmus bringt ebenfalls das Auf- und Absteigen der Bewegungen die künstlerischen Wirkungen hervor, und folglich gehört auch er wesentlich mit zu dem dramatischen Charakter der Musik.

Anfangs bestand die Musik aus Gesang, welcher mit der Cither oder Flöte begleitet wurde. Doch wagten es auch schon früh griechische Virtuosen, auf bloßen Instrumenten ohne Gesang sich hören zu lassen. Diesen Versuch soll zuerst Aristonikos von Chios zu Corcyra auf der Cither gemacht haben[2]), schon zur Zeit des Archilochos, um 688 v. Chr. In den pythischen Spielen zu Delphi aber wurde zuerst als

1) Euclid. introd. harmon. pag. 19.
2) Athen. XIV p. 637. F. Vgl. Boeckh de metr. Pind. p. 258.

Virtuose auf der Cither ohne Gesang Agelaos von Tegea i. J. 556 als Sieger gekrönt; in den zu Athen gefeierten Panathenäen hingegen zum ersten male Phrynis im J. 457. Der erste, welcher Flötenconcerte ohne Gesangbegleitung spielte, war Sakadas. Er gewann damit gleich zu Anfange der pythischen Spiele um 586 den Siegespreis[1]). Ihm folgte in den Jahren 576, 572 und 568 Pythokritos aus Sikyon bei denselben Festen mit gleichem Erfolg. Später, im J. 396, gewannen in den olympischen Spielen sogar Timäos und Krates den Preis auf der Trompete und dem Horn[2]). Auch wurden, nachdem einmal diese Anfänge gemacht waren, die Virtuosen ganz anständig honorirt. So erhielt Amöbäos[3]), ein berühmter Citherspieler zu Athen, für jeden seiner Vorträge auf dem Theater ein attisches Talent, etwa 1200 Thaler. Und auch die Flötenspieler müssen sich gut gestanden haben; denn diese waren vorzüglich prunkliebend, und erschienen in den kostbarsten Purpurgewändern auf der Bühne.

Dieses Alles zeigt ein frühzeitiges Bestreben an, die Instrumente zu vervollkommnen. Auf einer hermetischen Leier oder Cither von sieben Saiten, wie sie Homer beschreibt, ließen sich unmöglich solche Concerte geben. Denn dieses Instrument enthielt noch nicht eine völlige Oktave. Es ist aber eben so sicher, daß niemals ein solches Instrument, wie es Homer in poëtischer Rede beschreibt, als das Symbol des Heptachords, im wirklichen Gebrauche war. Denn in prosaischer Rede bedeutet ein Heptachord oder siebensaitiges Instrument bei den griechischen Musikern niemals ein Instrument von

1) Vgl. Forkel's allgem. Gesch. der Musik. Leipz. 1788. I, 278.

2) Jul. Pollux, Onomast. lib. IV cap. 12. Vgl. Forkel a. a. O. S. 278.

3) Vgl. Weitzmann's Gesch. der griech. Musik. Berlin 1855. S. 27.

nur sieben Saiten, sondern immer ein Instrument, welches nicht mehr als sieben Töne in der Oktave hat, wobei es übrigens gern mit zwanzig, dreißig und mehr Saiten bezogen sein kann. Ebenso ist die in der alten Skulptur dem Apollo gewöhnlich in die Hand gegebene Leier mit nur vier Saiten nichts weiter, als ein Symbol für das Tetrachord oder viertönige System, nach welchem die Verhältnisse des siebentönigen Systems abgemessen wurden.

Die allmählige Vervollkommnung der Cithern oder Saiteninstrumente bestand also nicht darin, daß man überhaupt nur die Menge der Saiten auf ihnen vermehrte, sondern darin, daß man zwischen die sieben Töne der Oktave immer mehr chromatische Zwischentöne einschaltete, und diese Veränderungen sind den Alten so wichtig erschienen, daß uns die Namen ihrer Erfinder ebenfalls aufbehalten sind. Lykaon von Samos bediente sich zuerst einer achttönigen, Theophrast von Pieria einer neuntönigen, Hiftiäos von Kolophon einer zehntönigen Oktave. So weit war die Sache zur Zeit des Anakreon ums Jahr 520 gediehen. Denn dieser Dichter bediente sich zur Begleitung seiner lieblichen Lieder eines Saiteninstruments, dessen Oktaven zehntönig waren, wovon wir uns am besten dadurch ein Bild machen können, wenn wir uns aus unserer Claviatur, welche zwölftönig ist, die Tasten dis und gis hinweg denken. Jedoch durfte sich ein solches Instrument in Sparta, wo man am Heptachord als der siebentönigen Oktave festhielt, niemals hören lassen. Der berühmte Citherspieler Phrynis, derselbe, welcher zuerst in den zu Athen gefeierten Panathenäen i. J. 457 den Preis mit der Cither gewann, erschien kurz darauf bei den karneischen Spielen in Sparta mit einem Saiteninstrumente von nur neuntöniger Oktave. Als er eben sein Spiel beginnen wollte, nahte sich ihm einer der Ephoren, und reichte ihm ein Messer,

mit dem Befehl, zuvor die beiden überflüssigen Töne aus seiner Oktave zu entfernen. Als fernerhin Timotheos von Milet, der berühmte Citherspieler zur Zeit des Euripides, es wagte, in Sparta als Gesanglehrer der Jugend aufzutreten, und in der eilftönigen Oktave Unterricht zu geben, wurde er durch einen Senatsbeschluß Landes verwiesen, als einer, welcher mit chromatischen Gängen auf der Cither und im Gesange die Jugend verweichliche und sentimental mache. Ein gewisser Melanippides soll aber schon früher alle zwölf Töne in der Oktave gebraucht haben; so daß wir wohl annehmen dürfen, daß schon zur Zeit des Plato die vollkommneren griechischen Instrumente die sämmtlichen zwölf Töne der Oktave besaßen, grade wie die unsrigen. Uns erscheint dieses als eine Vervollkommnung, die Alten sahen im Gegentheil darin einen Verfall ihrer Musik. So z. B. läßt der athenische Lustspieldichter Pherekrates in einem uns von Plutarch erhaltenen Fragment[1]) die Musik sich darüber beklagen, daß zuerst Melanippides sie durch die Zwölftönigkeit der Oktave entkräftet habe, und daß dann sogar Phrynis so unverschämt gewesen sei, diese zwölf entsetzlichen Töne aus nur fünf Saiten hervorzubringen, was er ohne Zweifel durch Gebinde, wie bei unseren Guitarren, bewerkstelligte. Zuletzt sei der Timotheos gekommen. „Wer ist denn dieser Timotheos?" fragt die Gerechtigkeit. „Das ist der Rothkopf, der Milesier" — antwortet die Musik — „So oft ich ihm irgendwo begegne, bringt er mich sogleich in Unordnung, und zerlegt mich in zwölf Töne." Auch die Flöten blieben in der Vervollkommnung nicht zurück. Berühmt waren zu des Perikles Zeit die Thebanischen Flötenspieler, unter

1) Plutarch. De mus. cap. 30.

ihnen besonders Antigenidas[1]). Derselbe verbesserte sein Instrument durch Vermehrung der Löcher so, daß er darauf in den fünf Haupttonarten spielen konnte, während früher für jede Tonart eine besondere Flöte erforderlich gewesen war.

Alle diese Vervollkommnungen hinderten jedoch nicht, daß die durch Terpander begründete Kunst des melodischen Gesanges in sieben Tonleitern das ganze Alterthum hindurch die Grundlage blieb. Durch die dabei eingetretene Anfüllung der Oktave mit chromatischen Nebentönen konnte der Gesang nur mannichfaltiger und gefühlvoller gemacht, aber in seiner rein melodischen Grundlage nicht verändert werden.

Dagegen hatte mit der großen Erfindung des Pythagoras (um 540), der Erfindung der mathematischen Tonmessung, mittlerweile eine neue Wissenschaft ihren Anfang genommen, vermöge deren zum ersten male der architektonische oder harmonische Charakter in der Musik dem dramatischen und melodischen ergänzend zur Seite trat. Die musikalische Erfindung des Pythagoras gleicht der in die Erde gepflanzten Eichel, in welcher die mächtige Eiche der heutigen Harmonielehre bereits angelegt war, obgleich zwischen dem gepflanzten Keime und dem Baume, welcher aus ihm wuchs, immer ein gewaltiger Unterschied bleibt. Pythagoras gerieth auf seine Erfindung des Tonmaßes nach der Erzählung des Boëthius durch Schmiedehämmer, welche zufällig in Quarten, Quinten und Oktaven zusammen klangen. Er glaubte Anfangs, daß die Höhe und Tiefe der Töne hierbei von der Gewalt der Schläge abhinge, und wunderte sich nun bei angestellter Probe darüber, daß dieses nicht der Fall war, sondern daß vielmehr die Höhe der Töne mit dem Gewichte der Hämmer im Verhältniß stand. Hierauf experimentirte er wei-

1) Vgl. Weitzmann a. a. O. S. 24.

ter. Er knüpfte an aufgehangene Saiten verschiedene Gewichte, und prüfte ihren Ton. Er verglich die Töne von Rohren, die er nach dem Verhältniß der zwiefachen und dreifachen Länge zugeschnitten hatte. Er schüttete nach Maßverhältnissen Flüssigkeiten in Becher von gleichem Gewicht, oder schlug Becher von verschiedenem Gewicht mit einem ehernen Stäbchen an. Zuletzt blieb er bei der Messung der Länge von gleich starken Saiten, als dem zuverlässigsten und feinsten Maßstabe für die Tonverhältnisse stehen. So erfand er unter dem Namen des Kanon das Instrument der Tonmessung, welches wir das Monochord nennen, und welches aus einer über einen Resonanzboden gespannten Saite mit einem beweglichen Stege besteht, durch dessen Verschiebung man entweder die Hälfte der Saite, oder ihren dritten, vierten, achten Theil, oder auch zwei Drittel derselben, drei Viertel, acht Neuntel u. s. w. nach Belieben für sich allein kann zum Tönen bringen. Von diesem Kanon oder Monochord nannte sich die durch Pythagoras begründete Musikschule die Schule der Kanoniker, im Gegensatze zu der sie befeindenden älteren Schule, deren Anhänger sich nun die Harmoniker nannten (von ἁρμονία, Tonleiter), aber nach heutigem Sprachgebrauche die reinen Melodiker waren. Denn sie wollten die Tonintervalle nicht nach den Saitenlängen des Monochords, sondern fortwährend nach der älteren Methode des bloßen melodischen Gehörs bestimmt wissen. Diese Schule war die eigentliche alte Schule vom Handwerk, während die Kanoniker eine philosophische Neuerung vertraten, welcher Anfangs ein Beigeschmack von spekulativem Dilettantismus anklebte, welche aber zuletzt wegen ihrer größeren Begriffsschärfe den Sieg davon trug. Unser heutiges Musiksystem ist eben die in allen Theilen zur höchsten Vollendung gebrachte Wissenschaft der Kanoniker.

Die Pythagoräer waren sich des neuen architektonischen

Charakters, welchen sie durch ihre mathematische Anschauungsweise der Musik gaben, vollkommen bewußt. Sie zeigten dieses besonders durch die Art, wie sie die musikalischen Grundintervalle versinnlichten. Sie verglichen dieselben mit dem architektonischen Bau des Würfels. Das Verhältniß der Quinte innerhalb der Oktave drückt sich aus durch die Zahlen 6, 8 und 12, diese Zahlen sind aber dieselben, welche jeder Würfel zu erkennen giebt. Denn der Würfel hat 6 Flächen, 8 Ecken und 12 Kanten, also ist der Würfel nach musikalischer Proportion gebaut, als ein sichtbar dargestellter Akkord. Der tiefste Ton oder Grundton wird an ihm dargestellt durch die 12 Kanten, von denen die 6 Flächen als der höchste Ton gehalten und getragen werden, während die 8 Ecken, in denen die Kantenlinien einander begegnen, die Quinte als Begleitung mittönen.

Mit der architektonischen Anschauung der Musik bei den Pythagoräern hängt es auch zusammen, daß sie ein so großes Gewicht auf den Gedanken einer in der Architektur des Weltbaus begründeten Sphärenmusik legten, obgleich der Gedanke selbst wahrscheinlich älter ist, als Pythagoras. Boëthius behauptet, schon Terpander habe die sieben Töne des Heptachords mit den Himmelskörpern verglichen. Heißt es doch auch schon im Buche Hiob (38, 4—7): „Wo wareſt du, da ich die Erde gründete? da mich die Morgensterne mit einander lobeten, und jauchzeten alle Kinder Gottes?" und im 19. Psalm (V. 3—4): „Ein Tag sagt es dem andern, und eine Nacht thut es kund der anderen. Es ist keine Sprache noch Rede, darin man nicht ihre Stimme höre." Einer der sogenannten Orphischen Hymnen preiset als den Urheber der Sphärenharmonie den Apollo. Es heißt darin von ihm[1]):

1) Vgl. K. Chr. G. Schmidt, Das Weltall und die Weltseele nach den Vorstellungen der Alten. Leipz. 1835. S. 76.

Du auch fügest der Welt Umwälzung im Spiele der Cither,
Jetzt aufsteigend zur Grenze des hellerklingenden Hochtons,
Wieder herab zum Tiefton dann, im dorischen Einklang —
Ordnend der Tiefe den Winter, den Sommer der Höhe verleihend,
Aber dem mittleren Tone die liebliche Blüthe des Lenzes.

Und wie nahe eine solche Vorstellung dem phantasievollen Beobachter der stillen und wunderbaren himmlischen Bewegungen liegt, zeigt uns ja auch unser eigener Dichter, wenn er spricht:

Ehre das Gesetz der Zeiten
Und der Monde heil'gen Gang,
Welche still gemessen schreiten
Im melodischen Gesang.

Der Gedanke einer Sphärenmusik gehört zu den sinnvollen Blendwerken der Phantasie. Die Musik bildet eine innere Zahlenwelt, deren Grundgesetze in den Verhältnißzahlen der Harmonik erscheinen, gegenüber einer äußeren Zahlenwelt, deren Grundgesetze in den Verhältnißzahlen der Physik erscheinen. Dem, welchem die Musik zuerst als eine innere Welt erschien, konnte auch desto leichter die Welt als eine äußere Musik erscheinen. Die äußere Zahlenwelt schien ihm in der inneren Zahlenwelt lebendig, die innere Musik in der äußeren Musik verkörpert worden zu sein.

Auf der ersten Stufe der Entwicklung, wo die Musik noch den Charakter des blinden Eindrucks von Affekten hatte, welche sich durch Naturlaute des Wehs oder der Freude sympathetisch mittheilen, konnte sie noch immer als ein bloßes Verstärkungsmittel der poëtischen Rede erscheinen, welches in Vereinigung mit gewissen charakteristischen Instrumentaltönen, wie z. B. Flötenton von schmelzendem, Posaunenschall von drohendem Charakter, die Ohren der Hörer für eine dichterische Rede zugänglicher machte.

Auf der zweiten Stufe der Entwicklung, wo die Musik

den dramatischen Charakter der melodischen Ausbildung annahm, wo sie nach Gesetzen, welche denen des Rhythmus ähnlich sind, den eigenen Leib als lebendige Statue auffassen lehrte, konnte sie immer noch als ein bloßes Ergänzungsmittel des mimischen Tanzes erscheinen.

Dagegen, sobald die Musik zur Anschauung gelangte als eine innere Zahlenwelt von Intervallen und Akkorden, als ein innerer Tempelbau von eigenthümlicher Art: da gewannen ihre Grundlagen eine Selbständigkeit in der Anschauung, von welcher sich nicht besser ein vorläufiger sinnlicher Begriff mittheilen ließ, als indem man die Schönheit der inneren Architektur an die Schönheit der äußeren Architektur des Weltbau's festknüpfte, und die äußere Architektur für die innere zum Bilde nahm. Aber die Zahlen der Physik sind Zahlen lebloser Stoffe, die Zahlen der Musik hingegen sind Zahlen lebendiger Willensimpulse. So wie die Zahlen der Physik für sich einen äußeren Weltbau begründen, so begründen auch die Zahlen der Musik für sich einen inneren Weltbau. Ohne Zweifel steht die körperliche Zahl mit der Seelenzahl, die physikalische Zahl mit der musikalischen Zahl in einem gewissen Verhältniß. Nur darf man nicht geradezu, wie die Pythagoräer thaten, beide Welten mit einander vermischen, und die Gesetze der inneren Architektur auf die rotirenden Sphären im Weltall beziehen. Die Sphären, welche nach den musikalischen Zahlen rotiren, sind nicht draußen, sondern in uns selbst. Sie gehören einerseits zu uns, aber andererseits sind es doch auch wieder ihre Gesetze, welche uns beherrschen; und insofern sind sie größer als wir, und gehören wir auch wieder zu ihnen. Wir fühlen uns durch sie in uns emporgehoben, in eine geistige Urwelt zurückgehoben. Und wer sich mit dieser inwendigen Sphärenharmonie viel beschäftiget hat, der wird den seltsamen Schmuck wohl begreifen,

welcher in Beethoven's Arbeitszimmer dem Eintretenden befremdend ins Auge fiel. An den Wänden dieses Zimmers befand sich kein Gemälde oder Kupferstich. Dagegen erblickte man auf einem leeren Papier, unter Glas und Rahmen, von seiner Hand geschrieben, die Worte:

Ich bin, ich war, ich werde sein.
Meinen Schleier hat Niemand gehoben.

Druck der Friedrich Mauke'schen Officin in Jena.

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 058515302